

UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES. DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO

PROGRAMA DE POSGRADO EN FILOSOFÍA

**SALMON Y STROUD: DOS LECTURAS ACERCA DEL ESCEPTICISMO DE
HUME SOBRE LAS INFERENCIAS CAUSALES**

TESIS

PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
MAGÍSTER EN FILOSOFÍA

EN EL CAMPO DE:
TEORÍA DEL CONOCIMIENTO Y FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

PRESENTA:
PABLO ANDRES JIMENEZ GONZÁLEZ

DIRECTOR DE TESIS:
PhD. GERMÁN GUERRERO PINO

SANTIAGO DE CALI

2017

Índice

Dedicatoria.....	2
Introducción.....	3
Capítulo uno: El carácter epistemológico del análisis de Hume sobre la causalidad.....	13
Capítulo dos: La imposibilidad de justificar lógicamente las inferencias causales.....	37
Capítulo tres: Una lectura equivocada y una lectura alternativa del escepticismo de Hume sobre las inferencias causales.....	57
Conclusión final.....	77
Bibliografía.....	80

Dedicatoria y agradecimientos

*“Yo como, juego una partida de chaquete,
charlo y soy feliz con mis amigos;
y cuando retorno a estas especulaciones
después de tres o cuatro horas de esparcimiento,
me parecen tan frías, forzadas y ridículas
que no me siento con ganas de profundizar en ellas”*

(David Hume)

Quiero dedicar esta monografía a mis padres, a mis hermanos y a mis sobrinos que siempre han sido pilares en los que he sostenido mis esfuerzos, las personas más importantes en mi vida. Dedico con especial aprecio esta tesis también a mis amigos Jaime Sanclemente, Jorge Clavijo, Fabián González y Ximena Pérez, personas muy inteligentes y con un gran sentido de la amistad, ese valor que tanto enalteciera el propio Hume. También quiero hacer extensiva esta dedicatoria a Paola Morales, una persona muy especial que con su inteligencia ha aportado mucho a lo que aquí está escrito y con su apoyo ha contribuido a que no desista en este empeño, valores todos heredados de su familia a quienes también quiero mucho e incluyo en esta dedicatoria. Además, merece un agradecimiento especial el profesor Germán Guerrero Pino, por compartir conmigo su amplio conocimiento en el ámbito de la filosofía de la ciencia y la epistemología, y por su constante apoyo en la dirección de este proyecto. Finalmente, quiero agradecer a los miembros del grupo de investigación *Episteme: filosofía y ciencia*, quienes contribuyeron a través de sus valiosos comentarios al enriquecimiento de este texto semestre tras semestre.

Introducción

*“Siglos de siglos y sólo en el presente ocurren los hechos;
innumerables hombres en el aire; la tierra y el mar,
y todo lo que realmente pasa me pasa a mí”.*

(J.L Borges)

Durante el siglo XVII el estudio experimental de la naturaleza tuvo un desarrollo sin precedentes en Europa. En este tiempo se dividía la investigación de la naturaleza en dos grandes campos. El primero se denominaba *filosofía natural*, lo que hoy se entiende por ciencias experimentales como la física. El segundo campo pertenece a la filosofía moral o estudio del ser humano en lo que concierne al funcionamiento de su mente y a su comportamiento, lo que ahora podría denominarse psicología. David Hume empieza a escribir su primera obra, *Tratado de la naturaleza humana* en este siglo, en una época en que la figura de Isaac Newton ya brillaba en el mundo intelectual de Inglaterra y gran parte de Europa. Muchos pensadores preocupados por dar cuenta de los asuntos morales y del funcionamiento de la mente humana, incluyendo al propio Hume, consideraron que Newton había sentado las nuevas bases de la filosofía natural y había develado las leyes que gobiernan el universo físico. El método experimental newtoniano había rendido grandes frutos en la explicación de la naturaleza de la luz y otros fenómenos físicos de gran importancia. Dado lo anterior, Hume consideró que tal metodología era algo digno de imitar en otros ámbitos de investigación, por ejemplo, en el estudio de la mente humana. La influencia de Newton a este respecto, se manifiesta en el mismo título del *Tratado*, donde expresa que esta obra es un intento por introducir el método experimental en asuntos morales. En consecuencia, Hume configura el *Tratado* como un intento por fundamentar una nueva ciencia que tenga como finalidad explicar *la naturaleza humana* siguiendo la metodología que Newton usó en sus obras de filosofía natural. El proyecto planteado en el *Tratado* es lo que Hume llama *ciencia de la naturaleza humana*.

Al igual que Newton, Hume construye su ciencia de la naturaleza humana teniendo como base la experiencia, la adecuación con la experiencia decide la veracidad de las hipótesis. Para cumplir tal propósito, Hume adopta, entre otras cosas, el dictum metodológico newtoniano *Hypotheses non fingo*:

Y aunque debamos esforzarnos por hacer nuestros principios tan generales como sea posible, planificando nuestros experimentos hasta el último extremo y explicando todos los efectos a partir del menor número posible de causas- y de las más simples-, es con todo cierto que no podemos ir más allá de la experiencia; *toda hipótesis* que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica. (*Tratado*: XXI. Las cursivas son mías)¹

Ciertamente, Hume no interpreta el dictum newtoniano como el negarse del todo a hacer hipótesis sobre la naturaleza, Newton tampoco lo veía así, sino como la constante disposición a abandonar cualquier intento de investigación *a priori* de la naturaleza humana y

rechazar cualquier hipótesis que no pueda ser corroborada por la observación empírica. La filosofía de Hume incorpora una comprensión del ser humano que se inserta en la dinámica de la naturaleza y está regida por sus leyes. Tanto el pensamiento, como la acción están determinados por impulsos y deseos *naturales* que cumplen un rol fundamental en la formación de nuestras creencias y en la explicación de nuestros comportamientos habituales. (Pereira 2009: 28-29. Las cursivas son mías)

Así pues, al ser parte de la naturaleza, el ser humano ha de estar regido por leyes naturales. Como consecuencia, estas leyes o principios han de hallarse a través de una extrapolación del método experimental al análisis de la naturaleza humana. El pilar de la nueva ciencia de la naturaleza humana que se propone desarrollar Hume es una *teoría del conocimiento*, fundamentada sobre la idea de que el límite de lo que puede ser establecido es la

¹ Hume D. *Tratado de la naturaleza humana* (1739). En adelante me referiré a esta obra como *Tratado*. Se citará la traducción de la edición española correspondiente, que aparece en la bibliografía. Las referencias de las páginas se adoptarán de la edición de Hume *Treatise of Human Nature*, editada por L. A. Selby-Bigge, de la cual hay múltiples ediciones.

experiencia. Sin embargo, el propósito de elucidar los principios que rigen el entendimiento humano no sólo es teórico, también es práctico. En este sentido, para Hume la labor del conocimiento en la vida humana no es la de suministrar una metafísica abstrusa alejada de la vida cotidiana, “sino simplemente la de guiar al ser humano en su vida práctica (Cfr. Smith 1905: 155).

El núcleo de la teoría del conocimiento de Hume es su análisis de la idea de *causalidad*, debido a que Hume considera que sólo mediante esta relación el ser humano logra ampliar su conocimiento. En consecuencia, el análisis de la causalidad desde la perspectiva de Hume es principalmente epistémico. Parece estar interesado principalmente en la cuestión de *cómo* conocemos, no en determinar *qué* cosas existen de forma independiente de la mente o de las percepciones. No obstante, establecer si Hume cree o no en causas reales o extra mentales es complicado, entre otras cosas, por el uso constante y ambigüo que hace en el *Tratado* de la palabra “objeto”. Sin embargo, el hecho de que en el *Tratado* declare como un límite del conocimiento nuestras impresiones simples, deja claro cierto tono antirealista en sus obras sobre el conocimiento.

En su análisis de la idea de causalidad, Hume encuentra que la razón no es responsable de tal ampliación:

Aun ayudada por la experiencia y observación de su conjunción constante en todos los casos pasados, *la razón* no puede nunca mostrarnos la conexión de un objeto con otro, o creencia en él, no está determinada por la razón, *sino por ciertos principios que asocian las ideas* de estos objetos y las unen en *la imaginación*. Si las ideas no tuvieran más unión en la fantasía que la que los objetos parecen tener en el entendimiento, jamás podríamos realizar *una inferencia de las causas a los efectos* ni basar nuestra creencia en ningún hecho. (*Tratado*: 92. Las cursivas son mías)

En este pasaje Hume ubica en la *imaginación* la conexión que realiza la mente entre sus objetos. Ello debido a que imaginar es una operación que puede descomponer y separar libremente las percepciones complejas en percepciones simples, permitiendo a la mente pasar de una idea a otra. No obstante, hay que anotar que la libertad de la imaginación

también funciona de manera inversa, es decir, la imaginación puede asociar percepciones simples para conformar ideas complejas. Además, la capacidad de la imaginación para separar y unir de nuevo ideas simples en la mente, no obedece al azar o es producto de la coincidencia, sino a un *conjunto de principios de asociación de ideas* bajo las cuales opera:

Si las ideas estuvieran completamente desligadas e inconexas, sólo el azar podría unir las; sería imposible que las mismas ideas simples se unieran regularmente en ideas complejas – como suelen hacerlo- sino existiese un lazo de unión entre ellas, sin alguna cualidad asociativa por la que una idea lleva naturalmente a la otra. (*Tratado*: 10)

Hume llama a estos principios de asociación de ideas *relaciones filosóficas*, las cuales permiten a la imaginación comparar, descomponer y unir ideas libremente. De las siete relaciones filosóficas que menciona (Cfr. *Tratado*: 14-15), Hume destaca tres, debido a que considera que también son relaciones *naturales*. Las relaciones naturales de asociación a las que se refiere Hume son: “SEMEJANZA, CONTIGÜIDAD en tiempo o lugar, y CAUSA y EFECTO”. (*Tratado*: 11) Estas relaciones las considera naturales en cuanto operan en la imaginación de manera inconsciente “como principios asociativos universales que permiten un tránsito espontáneo de una idea a otra” (Pereira 2009: 147). No actúan influidas por la razón o mediante un razonamiento demostrativo paso a paso. Se tiene entonces, que no es a partir de la razón que la mente humana se ve motivada inevitablemente a conectar un objeto con otro.

Las relaciones *naturales* estructuran la realidad que el ser humano capta mediante la experiencia y son definidas por Hume como *inclinaciones* que empiezan su actividad en la mente una vez son estimuladas por la experiencia. Para reforzar esta tesis, Hume importa el concepto de fuerza gravitacional newtoniana al ámbito de lo mental. Lo hace al comparar la operación de los principios de asociación con “una especie de ATRACCIÓN, que se encontrará tiene en el mundo mental efectos tan extraordinarios como en el natural”. (*Tratado*: 12-13) Dadas estas circunstancias, Hume concluye que la naturaleza ha implantado en el ser humano una *necesidad* que no puede controlar, mediante la cual lo ha determinado “a realizar juicios exactamente igual que a respirar o sentir”. (*Tratado*: 183).

No obstante, el uso de una metodología de orden newtoniano no se agota en esta analogía entre principios de asociación natural y fuerza gravitacional. Hume hace uso del ya

mencionado dictum newtoniano *Hypotheses non fingo* para explicar por qué no le es posible al ser humano acceder a las cualidades que originan las relaciones naturales de asociación. Al igual que ocurre con la cuestión sobre el origen de las impresiones de sensación (Cfr. *Tratado*: 8), las relaciones naturales de asociación surgen en la mente a partir de causas desconocidas:

Sus efectos son visibles por todas partes, aunque sus causas sean en su mayor parte desconocidas y deban reducirse a las *cualidades* originarias de la naturaleza humana – cualidades que yo no pretendo explicar-. Nada le es más necesario a un filósofo de verdad que referenar los inmoderados deseos de buscar las causas; de modo que, una vez haya establecido una doctrina sobre un número suficiente de experimentos, deberá contentarse con ello cuando advierta que llevar más lejos su examen lo conducirá a cavilaciones oscuras e inciertas. Mejor estaría empleada en ese caso la imaginación si examinará los efectos de los principios, en vez de las causas (*Tratado*: 13. Las cursivas son del autor)

De esta manera, Hume aclara que el propósito de la ciencia de la naturaleza humana no es establecer el origen último de las relaciones naturales de asociación. Tal empresa está vedada para el filósofo experimental en cualquier ámbito de investigación. Por el contrario, lo único que le cabe hacer al filósofo para dar cuenta de los principios naturales de asociación, es establecer generalizaciones empíricas a partir de un número suficiente de experimentos y postular leyes naturales a partir de este proceso de generalización. Dichas leyes han de dar cuenta de la *universalidad* con la que operan los principios de asociación en la imaginación. Es decir, tales leyes deben explicar cómo operan las relaciones naturales en cada uno de los seres humanos. Esto se logra, naturalmente, analizando los efectos de las relaciones naturales de asociación en la mente humana. De manera que, sólo a partir de la investigación empírica de “la influencia patente de estos principios (contigüidad, semejanza y causalidad) que operan irreflexivamente vinculando las ideas en nuestra imaginación” (Pereira 2009: 149) es posible explicar como “nuestro entorno epistemológico cobra sentido, constituyendo y objetivizando el mundo”. (Pereira 2009: 149)

De las tres relaciones naturales, Hume centra una especial atención en la influencia que la relación entre causa y efecto tiene sobre la mente humana. La razón de este énfasis es que Hume considera que la causalidad, en cuanto relación natural, es la responsable de que el ser humano proyecte su experiencia más allá de las percepciones sensoriales presentes y las

experiencias pasadas consignadas en su memoria. La relación causal es la responsable de que el ser humano se arroje inevitablemente a realizar juicios sobre lo que aún no ha observado, pretendiendo así ampliar su conocimiento. En efecto, para Hume “de las tres relaciones que no dependen de meras ideas, la única que puede ser llevada más allá de nuestros sentidos y que nos informa de existencias y de objetos que no podemos ver o sentir es la *causalidad*”. (*Tratado*: 74. Las cursivas son del autor). Así, el proyecto epistemológico de Hume, que consiste básicamente en explicar cómo el ser humano adquiere nuevo conocimiento, está dirigido a responder un interrogante concreto: ¿Por qué razón el ser humano se ve impelido a predecir eventos futuros o a creer en eventos que aún no ha observado?

Para dar respuesta a este interrogante fundamental, Hume emprenderá la búsqueda del origen de la idea de causalidad. El análisis humeano del origen de la idea de causalidad se realiza a partir del uso del *principio de copia*. Dado que Hume considera que “las ideas complejas pueden dividirse en *relaciones, modos, y sustancias*” (*Tratado*: 13) y que la causalidad es una *relación*, entonces la idea de causalidad es una idea compleja. Por ello procede, a partir de su principio de copia, dividiendo la idea de causalidad en sus partes constituyentes, buscando determinar “la impresión original de la cual provienen nuestra idea de causalidad” (Pereira 2009: 158). Para terminar de configurar su análisis genético de la idea de causalidad, Hume incluirá finalmente otro principio en su ciencia de la naturaleza humana, a saber, la *costumbre* o el *hábito*. Al finalizar este análisis, Hume concluye que la causalidad no es una idea cuyo origen está en las cualidades perceptibles de los objetos. Tampoco en la actividad de la razón, entendida como un proceso lógico o demostrativo. Para argumentar esto último, en la *Investigación* desarrolla la distinción entre *relaciones de ideas* y *cuestiones de hecho*. Dicha argumentación, dio lugar dentro de la epistemología humeana a un reconocido *escepticismo* sobre las inferencias causales o el modo como el ser humano pretende predecir y ampliar su conocimiento. Tal escepticismo se resume en afirmar que *nadie está justificado para creer razonablemente en que un evento no observado tendrá lugar*.

El escepticismo humeano sobre las inferencias causales ha contado con notables comentaristas y críticos a lo largo de su historia como Immanuel Kant y Karl Popper. Uno

de los comentaristas contemporáneos más notables de Hume es el filósofo de la ciencia Wesley Salmon. Ciertamente, en su obra *The foundations of scientific inference*, Salmon elabora una interpretación del escepticismo de Hume. Para ello usa de premisa una de las conclusiones a las que llega Hume después de desarrollar y aplicar su distinción entre relaciones de ideas y cuestiones: las inferencias causales no pueden ser demostrativas. Según lo que plantea Salmon, dado que para Hume la única forma de justificar razonablemente una creencia en lo no observado es a través de razones deductivas y que las inferencias causales no pueden ser deductivas, entonces nunca se está justificado razonablemente para creer en un evento no observado. Esta monografía se propone cumplir con dos objetivos. En primera instancia, busca mostrar que la lectura que hace Salmon del escepticismo de Hume sobre las inferencias causales es incorrecta. La razón primordial por la que dicha interpretación es esquivada es que Salmon le atribuye arbitrariamente a Hume una concepción sobre cómo debe estar justificada *razonablemente una creencia en lo no observado*. También se pretende mostrar, teniendo en cuenta los planteamientos de Barry Stroud, que es posible una interpretación alternativa del escepticismo de Hume que prescinda de la arbitrariedad presente en la lectura de Salmon. En efecto, el escepticismo de Hume puede obedecer a otras razones que no sean la exigencia de deducibilidad a las inferencias casuales.

La realización del objetivo de esta monografía halla su justificación en dos hechos. El primero es que el análisis humeano respecto a la causalidad es un hito en la historia de la filosofía, tanto así, que su influencia es notoria en el ámbito de la filosofía de la ciencia contemporánea. Ya sea para defender las tesis planteadas por Hume o para tratar de desvirtuarlas, filósofos de la talla de Rudolf Carnap y Wesley Salmon se han referido al análisis humeano como parte importante de sus reflexiones sobre el conocimiento científico. En consecuencia, este trabajo se muestra pertinente como una forma de enriquecer el debate filosófico acerca de la causalidad. El segundo hecho es que la perspectiva de Salmon sobre el escepticismo humeano acerca de las inferencias causales no ha tenido un análisis detallado, lo cual hace relevante una investigación al respecto.

Para lograr el objetivo planteado, el trabajo de grado ha sido dividido en tres capítulos. El primero se ocupa de dilucidar el camino que Hume sigue en su análisis de la percepción

humana hasta llegar a la formulación de su principio de copia. Finalmente, se habla de la importancia que tiene para Hume tal principio, en cuanto lo concibe como un criterio para encontrar el origen de las ideas más relevantes para el conocimiento humano. Entre ellas la idea de causalidad.

Para desarrollar lo anterior se explica, en primera instancia, la distinción entre *impresiones* e *ideas* y la relación de copia y dependencia de las ideas respecto a las impresiones. Posteriormente, se analiza el papel que cumple la imaginación respecto a la separación de las percepciones en simples y complejas, lo cual le permite a Hume establecer su formulación más acabada del principio de copia. Establecido el principio de copia, se pasa a exponer el análisis genético de Hume acerca de la causalidad, es decir, la búsqueda del origen de la idea de causalidad teniendo como norte metodológico el principio de copia. Bajo el análisis genético se encuentra que para Hume la idea de causalidad es una idea compleja compuesta de las ideas de *prioridad temporal*, *contigüidad espacial* y *conexión necesaria*. Finalmente, se argumenta la tesis de Hume que consiste en que el origen de la idea de causalidad está en la costumbre y no en la razón.

En el segundo capítulo se desarrolla una argumentación mediante la cual se pretende mostrar como Hume prueba que las inferencias causales no son demostrativas. Dicha argumentación tiene como base la distinción entre *relaciones de ideas* y *cuestiones de hecho* que Hume desarrolla en la *Investigación*. Así, se explica la distinción que establece Hume entre *relaciones de ideas* y *cuestiones de hecho*, mostrando que la demostración es a las relaciones de ideas lo que la causalidad es a las cuestiones de hecho. Como consecuencia de lo anterior se determina que para Hume las relaciones de ideas y las cuestiones de hecho son categorías mutuamente excluyentes y que por lo tanto ninguna inferencia causal puede ser intuitivamente cierta o demostrativa.

Por su parte, en el tercer capítulo se expone la interpretación que Wesley Salmon hace del escepticismo humeano sobre las inferencias causales. Posteriormente, se compara esta interpretación con lo que el comentarista de Hume Barry Stroud denomina la *interpretación estándar del escepticismo de Hume*. Ello con dos finalidades concretas. La primera consiste en mostrar que ambas interpretaciones coinciden en sus planteamientos fundamentales. La segunda es que tras esta comparación, se argumenta contra la interpretación estándar al

mostrar que el escepticismo humeano podría no estar basado en lo que esta propone. Ello tiene como resultado que la crítica a la interpretación estándar se hace extensiva a la interpretación de Salmon. Para finalizar, se argumenta que Hume pudo haber llegado a su conclusión escéptica sin basarse en lo que propone la interpretación de Salmon.

Capítulo uno: El carácter epistemológico del análisis de Hume sobre la causalidad

1. Introducción

La finalidad principal de las obras de Hume sobre el entendimiento humano es develar el proceso mediante el cual el ser humano adquiere nuevos conocimientos. Para cumplir con el propósito anterior, Hume emprende un análisis de la mente humana cuyo punto de partida es una afirmación categórica con la que empieza el primer libro de su obra *Tratado de la naturaleza humana*: “Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases distintas, que denominaré IMPRESIONES e IDEAS” (*Tratado*: 1. Las mayúsculas son del autor). De acuerdo a lo anterior, puede considerarse que para Hume el análisis de la *percepción* es clave para lograr dilucidar el proceso mediante el cual se obtiene conocimiento. En este primer capítulo se dilucidará el camino que Hume sigue en su análisis de la percepción humana hasta llegar a la formulación de su principio de copia. Finalmente, se hablará de la importancia que tiene para Hume tal principio, en cuanto lo concibe como un criterio para encontrar el origen de las ideas más relevantes para el conocimiento humano. Entre ellas la idea de *causalidad*.

2. El principio de copia: un cimiento de la ciencia de la naturaleza humana

El análisis que Hume hace de la percepción en el *Tratado* establece que las impresiones y las ideas no se diferencian en naturaleza, unas son copias exactas de las otras, debido a que ambas son contenidos mentales. No obstante, ello no implica que no exista algún tipo de diferencia entre impresiones e ideas. A continuación se verá como Hume desarrolla esta idea hasta formular su principio de copia. Para comenzar, Hume afirma que la diferencia fundamental entre impresiones e ideas es de grado: “La diferencia entre ambas consiste en los *grados de fuerza y vivacidad* con que se abren paso en nuestro pensamiento o conciencia” (*Tratado*: 1. Las cursivas son mías). A las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia en la mente las denomina *impresiones* y aquellas que se abren paso de forma más débil las califica como *ideas*. En otras palabras, las ideas son una especie de registros opacos en la memoria y la imaginación. Además, las impresiones aparecen primero en la mente que las ideas. Ello debido a que las impresiones comprenden las sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en la mente (Cfr. *Tratado*: 1). Mientras que por ideas nombra a las imágenes débiles que suceden a las

impresiones cuando se piensa o se razona. Las ideas son impresiones debilitadas en su grado de fuerza y vivacidad.

Además de la división en impresiones e ideas, Hume encuentra que las impresiones y las ideas pueden ser simples o complejas. Hume entiende por percepciones simples aquellas que no pueden dividirse en partes como es el caso de un color o un sabor particular. Por otra parte, las percepciones complejas se definen como la unión o conjunto de percepciones simples, como es el caso de la idea de una manzana. Sin embargo, las ideas complejas pueden ser separadas en partes por la imaginación, debido a que las ideas simples que las componen se pueden distinguir entre sí, no es lo mismo el sabor de la manzana que su olor (Cfr. *Tratado*: 2).

Después de establecer un criterio de distinción entre impresiones e ideas en términos de fuerza y vivacidad y otro criterio para admitir la división de las impresiones e ideas en simples y complejas, Hume se propone analizar con más detalle las relaciones entre impresiones e ideas. Encuentra que al parecer las impresiones y las ideas se asemejan mucho entre sí en toda circunstancia, salvo en sus grados de fuerza y vivacidad: “Cuando cierro mis ojos y pienso en mi habitación, las ideas que formo son representaciones exactas de las impresiones que he sentido; tampoco existe circunstancia en las unas que no se encuentre en las otras” (*Tratado*: 3). En efecto, para Hume “las ideas y las impresiones parecen corresponderse siempre entre sí” (*Tratado*: 3) Para justificar esta última afirmación apela a su propia experiencia y nos dice que no encuentra un caso en el que esta correspondencia no se dé.

No obstante, Hume se da cuenta que tal formulación de la correspondencia entre impresiones e ideas puede dar lugar a serias objeciones. En efecto, en el *Tratado* el propio Hume plantea que podemos tener ideas complejas a las que no corresponde ninguna impresión y tener impresiones que no dan lugar a ideas complejas que constituyan una copia detallada de las mismas:

Puedo imaginarme una ciudad tal como la Nueva Jerusalén, con calles de oro y muros de rubíes, aunque jamás haya visto tal cosa. Yo he visto París, pero ¿afirmaría que puedo formarme de esa ciudad una idea tal que representara exactamente todas sus calles y edificios, en sus proporciones justas y reales? (*Tratado*: 89)

Ante estas posibilidades, Hume se ve obligado a delimitar la correspondencia entre impresiones e ideas. Para ello acude a la división entre impresiones e ideas simples y complejas. Así pues, para estructurar mejor la correspondencia, Hume atomiza la experiencia y deja a las impresiones simples como el constitutivo básico de nuestras sensaciones. Por lo tanto, sólo es posible constatar la correspondencia o la relación de copia entre impresiones e ideas simples. Una vez hecha esta aclaración, es posible dar cuenta de los casos de la Nueva Jerusalén y París. En el primer caso, se tiene que la idea de la ciudad de la Nueva Jerusalén con sus calles pavimentadas en oro y muros de rubíes es una idea compleja constituida en la imaginación a partir de la unión de ideas simples que sí tienen como correlato impresiones, como el oro y los rubíes.

La operación de división de una idea compleja es efectuada por la imaginación, debido a que su actividad se funda en la libertad de descomponer y recomponer ideas complejas a través de la división y asociación de ideas simples. Así pues, se tiene que, dado que la correspondencia y la semejanza sólo se da entre impresiones e ideas simples, entonces hay que aceptar que si se constata que cada una de las ideas simples que componen la idea compleja de la ostentosa Nueva Jerusalén corresponden a impresiones simples de sensación, entonces es posible explicar el origen de esta idea en la experiencia. En efecto, puede argumentarse que la idea de la lujosa Nueva Jerusalén es producto de una asociación que efectúa la imaginación a partir de ideas simples consignadas previamente en la memoria. Tales ideas pudieron ser perfectamente originadas por impresiones de sensación en ocasiones diferentes y guardadas ordenadamente en la memoria. De esta manera, estos datos quedan guardados en la memoria como ideas y son tomados como insumos por la imaginación para unirlos en la idea compleja analizada, sin necesidad de que esta, como un todo, deba tener una impresión que le corresponda. Por otra parte, en cuanto a la idea de París, sólo tenemos impresiones de *algunas* de sus partes. Para tener una idea compleja que corresponda exactamente a una impresión de París, habría que abarcar en la mente todas las ideas simples de cada componente de la ciudad de París, pero esto excede las capacidades humanas.

De acuerdo a lo anterior, Hume establece que en el caso de las impresiones y las ideas complejas, las segundas no siempre son una copia exacta de las primeras, pero tal conclusión no puede aplicarse a las impresiones e ideas simples, la semejanza y la correspondencia entre impresiones e ideas simples es irrevocable: “la idea de rojo que nos hacemos en la oscuridad y la impresión que hierne nuestros ojos a la luz del sol difiere tan sólo en grado, no en naturaleza” (*Tratado*: 3). Es decir, una idea simple es una copia exacta de una impresión simple, sólo difieren en que la impresión simple tiene un mayor grado de vivacidad que su respectiva idea. Para argumentar este nuevo hallazgo, Hume no sólo se sirve del ejemplo anterior, también apela de nuevo a la experiencia pasada, pero esta vez a la del lector. Afirma que cada uno puede ser consciente de la relación de copia exacta entre impresiones e ideas simples examinando y repasando cuantas percepciones desee. Finalmente, para complementar esta tesis, Hume lanza uno de sus típicos desafíos: “Y si alguien negara esta semejanza universal, no se de otra manera de convencerle sino pidiéndole que me muestre una impresión simple que no tenga una idea correspondiente” (*Tratado*: 4)

No obstante, estas no son las únicas razones que Hume da para justificar que las impresiones y las ideas simples se corresponden. Plantea que existen ciertos tipos de fenómenos que prueban de manera concluyente que esto es así. Hume apela a su propia experiencia. Se cerciora de que en su experiencia pasada toda impresión simple ha ido acompañada “por una idea que le corresponde, y toda idea simple, por una impresión” (*Tratado*: 4). Al aperebirse de la *conjunción constante* entre percepciones semejantes en naturaleza, concluye que hay una fuerte conexión entre ellas. De lo anterior, Hume infiere que dado el gran número de casos pasados en los que se expresa la conjunción constante entre percepciones semejantes, tal conjunción no puede obedecer al azar. De manera que, o “las impresiones dependen de las ideas, o las ideas de las impresiones” (*Tratado*: 4). Para probar que la segunda alternativa se cumple, Hume da tres ejemplos en los que es posible observar “por *experiencia constante* que las impresiones simples preceden siempre a sus correspondientes ideas; sin embargo, nunca aparecen en orden inverso” (*Tratado*: 5. Las cursivas son mías).

El primer ejemplo pertenece al contexto del aprendizaje del significado de las palabras por definición ostensiva: “Para darle a un niño la idea de rojo o naranja, de dulce o amargo, le presento los objetos o, en otras palabras, le hago tener esas impresiones, pero no procedo en forma tan absurda que me esfuerce en producir las impresiones excitando las ideas” (*Tratado*: 5). En otras palabras, si se desea que un niño aprenda el significado de una nueva palabra cuya referencia es una sensación, es inoficioso enseñar dicho significado dándole definiciones conceptuales o logrando que sólo aprenda a pronunciar la palabra. Para que el niño pueda entender el significado de la palabra “naranja” y pueda usarla correctamente, tiene que asociar por repetición la palabra “naranja” a impresiones de sensación de objetos con esta cualidad. Por su parte, el segundo ejemplo está orientado a probar que no es posible generar una impresión de los sentidos o tener una sensación sobre la cualidad de un objeto simplemente pensando en ello. Es un contrasentido pensar que se *ve* el color naranja sólo porque se está pensando en dicho color o se tiene una idea del mismo en este momento. Por ello afirma que “El más vivido pensamiento es inferior a la más opaca de la sensaciones” (*Investigación*: 11)²

Finalmente, Hume propone un tercer ejemplo que ofrece como prueba de que las ideas dependen de las impresiones. Esta prueba tiene que ver con la posibilidad de que alguno de los órganos sensoriales deje de funcionar o no haya funcionado nunca. La consecuencia de tales fallas, como el ser sordo o ciego de nacimiento, cierra los canales mediante los cuales se transmiten las percepciones a la mente. En consecuencia, “no sólo se pierden las impresiones, sino también las ideas correspondientes, de modo que no aparecerá en la mente el menor rastro de unas u otras” (*Tratado*: 5). Lo anterior también aplica en el evento que todos los órganos de los sentidos estén en perfecto funcionamiento. En efecto, aún si están funcionando bien, es posible que alguno de los órganos sensoriales no haya tenido relación alguna con una cualidad de un objeto determinado. Existe la posibilidad de que alguien que haya disfrutado toda su vida del sentido del gusto, nunca haya probado una piña. Como consecuencia de ello, tampoco sería posible que esa persona tenga una idea de

² Hume, *Investigación sobre el entendimiento humano* (1748). En adelante me referiré a esta obra como *Investigación*. Se citará según la traducción de la edición española correspondiente que aparece en la bibliografía. Las referencias a las páginas se adoptarán de la edición de Hume *An Enquiry Concerning of Human Understanding*, editada por L. A. Selby-zBigge, de la cual hay múltiples ediciones.

dicho sabor: “No podemos hacernos una idea correcta del sabor de una piña sin haberla probado realmente” (*Tratado*: 5)

Como consecuencia de lo anterior, Hume reformula la relación de correspondencia entre impresiones e ideas en lo que se conoce como su *principio de copia*, el principio fundamental de la ciencia de la naturaleza humana que consiste en que: “*todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente*” (*Tratado*: 4). En efecto, el principio de copia es un constitutivo primordial de su objetivo central, a saber, explicar la naturaleza humana: “Este es, pues, el primer principio que establezco en la ciencia de la naturaleza humana; y no debemos menospreciarlo a causa de su aparente simplicidad” (*Tratado*: 7).

Para finalizar su caracterización de las impresiones y las ideas, Hume hace una tercera clasificación de éstas. Debido a que ha demostrado que las impresiones anteceden a las ideas en su aparición, decide establecer primero la clasificación entre las impresiones. De esta manera, afirma que las impresiones pueden agruparse en dos clases, a saber, *impresiones de sensación* e *impresiones de reflexión*. Las primeras se transmiten por los sentidos a la mente y su causa es desconocida. Por otra parte, las impresiones de reflexión se originan en la mente a partir de las ideas. El proceso mediante el cual se da este último es el siguiente:

1. Una impresión de sensación afecta los sentidos y produce en nosotros calor o frío.
2. Después de que la impresión de sensación cesa de afectar a los sentidos, la mente conserva de manera permanente una copia de esta impresión en la memoria y la imaginación. A esto se le puede llamar una *idea de sensación*.
3. Cuando la idea de calor o frío irrumpe en la mente genera a su vez una nueva impresión, como las de deseo, aversión, esperanza o temor. A estas impresiones se les denomina *impresiones de reflexión*.
4. La mente, a través de la memoria y la imaginación, también conserva copias de las impresiones de reflexión, es decir, *ideas de reflexión*. El proceso puede seguirse subsecuentemente.

A partir de lo descrito en los cuatro puntos anteriores, Hume concluye que las impresiones de reflexión preceden a sus ideas de reflexión pero dependen de ideas de sensación que aparecen antes en la mente. De esta manera, Hume determina que el origen de toda idea en la mente humana ha de ser una impresión de sensación o una impresión de reflexión. Es decir, toda idea simple en la mente es una copia exacta de una impresión simple de sensación o de reflexión.

Pero ¿por qué es tan importante para Hume el principio de copia? La respuesta de Hume es que la única forma para razonar de una manera adecuada es entender la idea sobre la cual se razona y esto es lo mismo que encontrar el origen de la idea que es objeto del entendimiento:

Es imposible razonar correctamente sin entender a la perfección la idea sobre la que razonamos; y es imposible entender perfectamente una idea sin llevarla a su origen, examinando la impresión primaria de la que procede. El examen de la impresión confiere claridad a la idea, y el examen de la idea confiere una similar claridad a todo nuestro razonamiento. (*Tratado*: 75)

Ciertamente, para Hume el *principio de copia* no es sólo la culminación de su análisis de la percepción: “Espero que esta clara exposición del problema haga desaparecer todas las polémicas, permitiendo que ese principio sea utilizado en nuestros razonamientos con más frecuencia de la que hasta ahora parecía haberse hecho” (*Tratado*: 7). De esta manera, con ayuda de este principio, Hume se propone la tarea de determinar cuál es la impresión que origina las ideas más preponderantes en la historia de la filosofía y la ciencia: “Por ende, cuando abrigamos la sospecha de que un término filosófico o idea es empleado sin significado (como muy a menudo sucede) basta con preguntarnos *¿de qué impresión deriva esta presunta idea?*” (*Investigación*: 17)

Entre las ideas que se propone analizar con el principio de copia está la de causalidad. En efecto, dar cuenta del origen de la idea de causalidad es para Hume un asunto de suma importancia. La razón es que para él la idea de causalidad permite ampliar el conocimiento

humano, debido a que gracias a esta idea es posible proyectar la experiencia más allá de lo ya observado o conocido: “de las tres relaciones que no dependen de meras ideas, la única que puede ser llevada más allá de nuestros sentidos y que nos informa de existencias y objetos que no podemos ver o sentir es la *causalidad*” (*Tratado*: 74. Las cursivas son del autor). Dada esta gran relevancia de la idea de causalidad en la vida humana, explicar su origen es considerado por Hume un paso significativo de la ciencia de la naturaleza humana que él se propuso constituir, pues dar cuenta de la idea de causalidad permitiría explicar cómo el ser humano adquiere nuevos conocimientos. Así pues, Hume emprende su búsqueda del origen de la idea de la causalidad bajo el presupuesto de que tal origen está en, una impresión de sensación o una impresión de reflexión.

3. El origen de la idea de causalidad

Al emprender la búsqueda de la impresión que da origen a la idea de causalidad, Hume asevera que ha hecho un hallazgo importante: no es posible hallar la impresión que da origen a la idea de causalidad retrotrayendo esta idea a alguna cualidad particular “de aquello que se nos manifiesta inmediatamente a la conciencia durante la experiencia”. (Pereira 2009: 158) Ciertamente, para Hume no hay que buscar la impresión que origina la idea de causalidad en “ninguna de las *cualidades* de los objetos” (*Tratado*: 75. Las cursivas son del autor). No hay nada en estas cualidades que ayude a reconocer a unos como causas y a otros como efectos:

En efecto, sea cual sea la cualidad que elija, encuentro que algún objeto no la posee, a pesar de caer bajo la denominación de causa y efecto. De hecho, no hay nada existente, sea externa o internamente, que no pueda ser considerado como causa o efecto, aunque es evidente que no hay ninguna cualidad que pertenezca universalmente a todos los seres y les de derecho a esa denominación. (*Tratado*: 75)

De acuerdo a lo anterior, la impresión que da origen a la idea de causalidad no puede derivarse de las cualidades de los objetos, por ende no es una impresión de sensación. Pero ello no indica que nadie tenga la idea de causalidad. En consecuencia, ha de buscarse su origen en otra parte. Así es como Hume afirma que “La idea de causalidad deberá, pues,

derivarse de alguna *relación* entre objetos” (*Tratado*: 75. Las cursivas son del autor). De esta manera, Hume fija el destino de su análisis en encontrar las características o componentes de la idea de causalidad, aquellos componentes que la hacen una idea compleja. La primera característica que Hume halla apropiada para cumplir su propósito es la *contigüidad*: “En primer lugar, encuentro que, sean cuales sean los objetos considerados como causas y efectos son *contiguos*; de modo que nada puede actuar en un tiempo y espacio separado” (*Tratado*: 75). Al parecer Hume define la *contigüidad* como una relación adversa a la *acción a distancia*. Es decir, Hume opone la *contigüidad* a la idea de que los cuerpos pueden influir entre sí o producir movimiento uno al otro mientras un espacio los separa y sin ningún otro intermediario:

Aunque a veces parezca que objetos distantes pueden producirse unos a otros, al examinarlos se halla, por lo común, que están conectados por una cadena causal en la que las causas son contiguas entre sí, enlazando de este modo los objetos distantes; y si en algún caso particular no podemos descubrir esta conexión, suponemos con todo que existe. (*Tratado*: 75)

En efecto, la *acción a distancia* propone que no todos los objetos se afectan entre sí por medio de una acción mecánica cuando entran en contacto. Tal acción es inconcebible para Hume. Es de anotar, que la idea de *acción a distancia* al parecer era compartida por Isaac Newton, uno de los personajes que más influyó en su obra:

¿No poseen las pequeñas partículas de los cuerpos ciertos poderes, virtudes o fuerzas con los que actúan a la distancia no sólo sobre la luz, reflejándola, refractándola o inflexionándola, sino también unos sobre otros, para producir una gran parte de los fenómenos de la naturaleza? En efecto, es bien sabido que los cuerpos actúan unos sobre otros por la acción de la gravedad, magnetismo y electricidad. Estos ejemplos muestran el talante y curso de la naturaleza, haciendo que no sea improbable la existencia de otras potencias atractivas además de estas, pues la naturaleza es muy consonante y conforme consigo misma. No examino aquí cómo se puedan realizar estas atracciones. Lo que denomino atracción puede realizarse mediante un impulso o cualesquiera otros medios que me resulten desconocidos [...]. Las atracciones de la gravedad, del magnetismo y de la electricidad alcanzan distancias claramente perceptibles, por lo que han sido observadas por

ojos vulgares; sin embargo, puede haber otras que alcancen distancias lo suficientemente pequeñas como para haber escapado hasta ahora a la observación (Newton 1977: 325)

De ser cierta la afiliación de Newton a la idea de *acción a distancia*, ello cobraría una gran importancia para la interpretación del proyecto general planteado por Hume en sus obras sobre el conocimiento. Ciertamente, Hume expresa en el propio título del *Tratado* que su obra es un intento por introducir el método experimental (de Newton) en las ciencias que tratan del hombre. No obstante, cuando define la *contigüidad*, Hume excluye la *acción a distancia*. En consecuencia, Hume habría rechazado un supuesto newtoniano, lo cual indica una curiosa distancia que toma el autor del *Tratado* respecto a Newton. Puede que lo expresado en el título del *Tratado* no sea para Hume un *dictum* que debe cumplirse acríticamente, y considere que las *fuerzas* propuestas por Newton constituyan ideas sin impresiones que le correspondan³. Por lo demás, Hume no hace una referencia explícita a Newton en el *Tratado* en lo que corresponde a este punto. Así, Hume concluye que: “puede considerarse que la relación de CONTIGÜIDAD es esencial a la causalidad” (*Tratado*: 75. Las mayúsculas son del autor).

Hume no sólo tiene en cuenta a la *contigüidad* como la relación de la cual podría derivarse la idea de causalidad. Después de dar cuenta de la *contigüidad* asevera que hay una segunda relación que junto a la *contigüidad* podría considerarse “como esencial a las causas y efectos” (*Tratado*: 76). Dicha relación corresponde a “la PRIORIDAD del tiempo de la causa con relación al efecto” (*Tratado*: 76. Las mayúsculas son del autor). La relación de prioridad postula que la causa es siempre anterior en el tiempo a su efecto. El choque a una alta velocidad de un automóvil contra un poste, precede en el tiempo a la destrucción generada en el vehículo. Estos no son dos sucesos que ocurren simultáneamente. De esta manera, así como Hume opone la *contigüidad* a la acción a distancia, también opone la *prioridad* a la *simultaneidad*, a la idea que plantea que “cualquier objeto o acción puede

³ Mario Bunge dice al respecto que “Es extraño que Hume haya alentado esta opinión. En primer lugar, porque estaba escribiendo precisamente en una era en la cual la idea de acción a distancia, ostensiblemente contradictoria a la de contigüidad, triunfaba en su propio país y comenzaba a conquistar el continente europeo, desalojando gradualmente a las doctrinas cartesianas y leibnizianas de la acción inmediata producida por fuerzas de contacto a través de un medio sutil, tanto como desalojaba el principio de Demócrito según el cual la interacción de los cuerpos solo puede ocurrir mediante choques”(Bunge 1965: 70).

ejercer su cualidad productiva en el primer momento de su existencia, originando otro objeto o acción en perfecta simultaneidad” (*Tratado*: 76)

Para justificar la necesidad de aceptar la *prioridad* sobre la *simultaneidad*, Hume argumenta que la *prioridad* temporal debe aceptarse como algo esencial a las causas y efectos, porque de lo contrario habría que aceptar la simultaneidad junto a las consecuencias negativas que esto acarrea:

La consecuencia de esto no sería más que la destrucción de la serie causal que observamos en el mundo y, de hecho, la absoluta aniquilación del tiempo. En efecto, si una causa fue simultánea a su efecto, y este efecto lo fuera con el *suyo*, y así sucesivamente, es claro que no existiría una cosa tal como la sucesión, y todos los objetos deberían ser coexistentes (*Tratado*: 76. Las cursivas son del autor)

Sin embargo, después de establecer la *contigüidad* y la *prioridad* como esenciales a la causalidad, Hume afirma que estas dos relaciones no son suficientes para determinar si unos objetos son causas y otros efectos. Es decir, no basta con haber experimentado en el pasado que objetos de cierta clase hayan estado relacionados con otros de otra clase por *contigüidad* y *prioridad* para determinar qué clase son causas y cuál clase son efectos: “¿Tendremos entonces que conformarnos con estas dos relaciones de contigüidad y sucesión, como si suministrarán una idea completa de la causalidad? De ningún modo; un objeto puede ser contigüo y anterior a otro sin ser considerado causa de éste” (*Tratado*: 76), la caída brusca y repentina del mercurio en un barómetro es anterior a una tormenta y la tormenta es contigüa a la caída del mercurio en el barómetro, pero este último evento no es causa de la tormenta. De esta manera, Hume propone una tercera relación que es esencial a la idea de causalidad, a saber, la *conjunción constante*. Hume expresa que la naturaleza de la experiencia humana está fundamentada en esta relación. La conjunción constante se establece al tener experiencia de cierta especie de objetos *A* junto a la experiencia de otra clase de eventos *B* que siempre han acompañado a *A*. De esta manera,

recordamos haber visto esta especie de objetos que denominamos llama, y haber sentido esa especie de sensación que denominamos *calor*. Y de la misma manera recordamos

mentalmente su conjunción constante en todos los casos pasados. Sin más preambulos, llamamos a los unos *causa* y a los otros *efecto*, e inferimos la existencia de unos de la de otros. (*Tratado*: 87. Las cursivas son del autor)

Así las cosas, puede decirse que Hume caracteriza la conjunción constante como “un orden de regularidad y sucesión” (*Tratado*: 87) que ha sido observado. De este modo, la relación de conjunción constante surge en la mente cuando ésta se apercibe o se percata a través de la observación de que un objeto o evento de la especie o clase *A* y otro objeto o evento de la clase *B* “instancian conjuntamente las relaciones de contigüidad espacio-temporal y prioridad temporal” (Pereira) en repetidas ocasiones. No obstante, adicionar la conjunción constante como parte de las relaciones que en su conjunto darían origen a la idea de causalidad ayuda muy poco para cumplir con este objetivo. Hume no tarda mucho en descubrir esto, y poco después de dar cuenta de la conjunción constante, declara que: “a decir verdad, no parece que esta relación de conjunción constante, recién descubierta, nos haga avanzar sino muy poco en nuestro camino” (*Tratado*: 88). En efecto, el sólo percibir la repetición de dos relaciones de las que se ha dicho que en conjunto no son suficientes para dar cuenta del origen de la idea de causalidad, no es suficiente para explicar el origen de tal idea. La conjunción constante no es más que la repetición de casos de contigüidad y prioridad. Es decir, la conjunción constante es una condición de segundo orden para la idea de causalidad ya que presupone las relaciones de contigüidad y prioridad (Cfr. Pereira 2009: 163). No obstante, él ya ha demostrado que las dos últimas relaciones en conjunto no bastan para dar cuenta del origen de la idea de causalidad. En consecuencia, la tercera condición tampoco es suficiente, pues “parece ingenuo pensar que la mera repetición de una conjunción de relaciones ya analizadas” (Pereira 2009: 163) ofrece conocimiento nuevo al ser humano. Las relaciones de contigüidad y prioridad no producen en el ser humano la necesidad de ir más allá de lo consignado en la memoria y lo que está presente a los sentidos:

Y ello porque esa relación implica tan sólo que objetos parecidos se disponen siempre en relaciones parecidas de contigüidad y sucesión y, por lo menos a primera vista, parece evidente que de esta manera no podremos descubrir nunca idea nueva alguna, y que podremos únicamente multiplicar, pero *no aumentar los objetos de nuestra mente*. Es

factible pensar que lo que ignoramos de un objeto no lo podremos saber de cien que sean de la misma clase y perfectamente semejantes en todo respecto. (*Tratado*: 88. Las cursivas son mías)

En consecuencia, cada una de las tres relaciones, *contigüidad*, *prioridad*, y *conjunción constante* son necesarias para dar cuenta del origen de la idea de causalidad, pero su conjunción no es suficiente para llevar a cabo tal propósito. Así pues, una vez Hume llega a esta conclusión se encuentra en un aparente callejón sin salida. La idea de causalidad no se origina en una impresión proveniente de las cualidades de los objetos y las relaciones entre objetos que postuló para subsanar este impase, en conjunto, no son suficientes para concluir acertadamente y sin preámbulos que unos eventos son causa y otros efecto, en otras palabras, para concluir que unos *se deben* seguir de los otros. Hume se encuentra pues frente a una especie de aporía. La cuestión que se ha planteado aún persiste ¿a qué se debe que los seres humanos creen que a determinadas causas han de seguirse determinados efectos o que creen que un evento llamado efecto ocurrirá una vez esté presente su causa? (Cfr. Pereira 2009: 164). La insistencia de Hume por responder a esta pregunta lo llevará a postular una cuarta relación como otra condición necesaria para explicar el origen de la idea de causalidad. A dicha relación Hume la denomina como *conexión necesaria*. Es decir, la relación que hace que llevemos “*nuestros razonamientos más allá de nuestras impresiones inmediatas, y concluimos que tales causas particulares deben tener tales efectos particulares*” (*Tratado*: 155)

Ciertamente, Hume afirma que la observación de la conjunción constante entre eventos de la especie **A** y eventos de la especie **B**, y estar ahora en presencia de un evento de la especie **A** lleva a la mente, sin más preámbulos, a inferir “la existencia de unos de la de otros” (*Tratado*: 87). Es decir, se cree que **B** ocurrirá, pero se cree en ello de una forma particular, “como algo que *debe* suceder” (Pereira 2009: 164. Las cursivas son del autor), como algo que ocurrirá necesariamente. Parece ser que las *inferencias causales* implican algo más que contigüidad, prioridad y conjunción constante. Pero, ¿por qué se infiere inevitablemente que **B** debe ocurrir y no sólo que **B** podría o no ocurrir? ¿Por qué se cree en una conexión necesaria entre **A** y **B**? Para dar respuesta a este interrogante es necesario entonces, dar cuenta del origen de la idea de *conexión necesaria*. En efecto, Hume configura la relación

de *conexión necesaria* como aquella que “tiene mucha más importancia que cualquiera de las dos mencionadas”. (*Tratado*: 77) Con “las dos mencionadas” Hume se refiere específicamente a las relaciones de *contigüidad* y *prioridad*. No obstante, Hume también destaca la importancia de la conexión necesaria sobre la conjunción constante, al mostrar que la segunda relación es insuficiente para dar cuenta de la primera: “Aunque la repitamos al infinito, nunca originaremos por la mera repetición de una impresión pasada una nueva idea original, como es la de *conexión necesaria*” (*Tratado*: 88). Además, se ha mostrado que la relación de conjunción constante no es más que una conjunción de contigüidad y sucesión. Por lo tanto, si la relación de conexión necesaria es más importante que las de contigüidad y sucesión, debe ser también más importante que la de conjunción constante.

Una vez establecida la importancia de la idea de conexión necesaria, Hume emprende la búsqueda del origen de dicha idea. Hume toma como punto de partida dos negaciones. La primera es que esta idea no se origina en las cualidades de los objetos, no puede hallarse una impresión de conexión necesaria analizando las cualidades de un objeto particular. La segunda, es que su origen no tiene lugar gracias a la conjunción constante de eventos semejantes en el pasado:

En efecto, argumento del modo siguiente: la repetición de casos perfectamente similares no puede nunca, *por sí sola*, engendrar una idea original diferente de la encontrada en un caso particular, según se ha señalado y es evidentemente consecuencia de nuestro principio fundamental: *que todas las ideas están copiadas de las impresiones*. Dado pues, que la idea de poder es una idea nueva y original que no puede hallarse en un solo caso, pero que tampoco surge en la repetición de varios casos, se sigue que la repetición *sola* no tiene ese efecto, sino que debe *descubrir* y *producir* algo nuevo que sea la fuente de esa idea. (*Tratado*: 163. Las cursivas son del autor)

Así pues, lo que Hume llama poder o conexión necesaria no es detectable empíricamente en los objetos y no puede surgir de las tres relaciones que ha analizado. Es decir, la idea de conexión necesaria no es algo que tenga su génesis en lo que él considera empíricamente observable:

Igual que nuestros sentidos nos mostraron en un caso dos cuerpos, movimientos o cualidades, en parecidas relaciones de sucesión y contigüidad, del mismo modo nuestra memoria nos presenta tan sólo una multitud de casos en los que encontramos siempre parecidos cuerpos, movimientos o cualidades, en parecidas relaciones. Aunque la repitamos al infinito, nunca originaremos por la mera repetición de una impresión pasada una nueva idea original, como es la de conexión necesaria; el número de impresiones no tiene más efecto en este caso que si nos limitáramos únicamente a una (*Tratado*: 88)

En la *Investigación* Hume reitera esta opinión al afirmar:

Cuando contemplamos los objetos externos y consideramos la acción de las causas no podemos nunca, en un caso único, descubrir poder o conexión necesaria alguna; ninguna propiedad que vincule el efecto a la causa y haga de este una consecuencia infalible de ella. En efecto, sólo hayamos que de hecho el uno sigue a la otra. El impulso de una bola de billar está acompañado por el movimiento de la segunda. Esto es todo lo que aparece al sentido *externo*. La mente no tiene sensación o impresión *interna* alguna que resulte de tal sucesión de objetos; no hay, por ende, en ningún caso particular de causa y efecto, nada que pueda sugerir la idea de poder o conexión necesaria (*Investigación*: 50. La cursiva es del autor).

Así pues, el origen de la idea de conexión necesaria no puede hallarse en una impresión de sensación proveniente de la observación directa de las cualidades de los objetos. Es decir, los sentidos no pueden transmitir nada directamente a la mente que pueda producir u originar la idea de conexión necesaria. En consecuencia, Hume concluye que la eficiencia y la energía que conecta las causas con sus efectos ha de encontrarse enteramente en la consciencia y no puede provenir de nada externo a ella:

La eficiencia o energía de las causas no está ni en las causas mismas, ni en la divinidad ni en la concurrencia de estos dos principios, sino que *pertenece por entero al alma, que considera la unión de dos o más objetos en todos los casos pasados*. Aquí es donde está el poder real de las causas, a la vez que su conexión y necesidad (*Tratado*: 166. Las cursivas son mías)

Pero, ¿cómo llega esa idea de poder a la mente? ¿Qué la produce? ¿Cuál es la impresión de la que proviene la idea de conexión necesaria? La respuesta de Hume es que la idea de conexión necesaria tiene su origen en una impresión interna o *impresión de reflexión*. Dicha impresión se origina tras *la observación* de una cantidad suficiente de casos de conjunción semejantes en el pasado. Así pues, la *observación* o el apercibirse de una cantidad suficiente de casos de conjunción constante tiene como efecto o produce en la mente una impresión nueva. La observación de la regularidad en las ideas produce una impresión interna o de reflexión que consiste en esperar que toda causa *A* viene acompañada necesariamente de un efecto *B*. Así pues, dicha impresión de *reflexión* corresponde a la noción de poder o necesidad, o de conexión necesaria que Hume estaba buscando:

Los distintos casos de conjunciones semejantes nos conducen a la noción de poder y necesidad. Estos casos son de suyo totalmente diferentes entre sí, y no tienen más unión que en la mente *que los observa y junta las ideas*. La necesidad, pues, es *el efecto de esta observación*, y no consiste en otra cosa que en una *impresión interna de la mente o determinación* para llevar nuestros pensamientos de un objeto a otro. (*Tratado*: 165. Las cursivas son mías)

En síntesis, la observación de la conjunción constante de casos semejantes en el pasado, produce una impresión de reflexión o determinación que inclina a la mente a conectar inevitablemente unos objetos de un tipo con objetos de otro tipo, para luego clasificar unos como causas y a otros como efectos, y esperar que ante la presencia de uno inevitablemente se siga el otro. Esta conexión inevitable se genera en el dinamismo de la imaginación. La imaginación junta las ideas libremente, llevando a la mente de una idea a otra. Contrario a la memoria, que conserva el orden de aparición de las ideas provenientes de la sensación, la imaginación se caracteriza por tener “*la libertad de trastocar y alterar el orden de sus ideas*” (*Tratado*: 10. Las cursivas son del autor). No obstante, Hume también afirma que las operaciones de la imaginación obedecen a “algunos principios universales que la hacen, en cierto modo, conforme consigo misma en todo tiempo y lugar”. (*Tratado*: 10) Estos, son principios de asociación de ideas, entre los que está la relación de causa y efecto. Hume considera que la causalidad es una relación con la que la naturaleza ha provisto la mente

humana. En conclusión, es un principio de asociación natural que rige la imaginación. De esta manera, se tiene que si la causalidad opera en la imaginación, y la conexión necesaria es un componente de la causalidad, entonces la idea de conexión necesaria opera también en la imaginación:

No tenemos otra noción de causa y efecto que la de ciertos objetos *siempre unidos* entre sí, y observados como inseparables en todos los casos pasados. Y no podemos penetrar en la razón de esa conjunción, sino que observamos tan sólo la cosa misma, hallando en todo momento que es por esa conjunción constante por lo que los objetos se unen en la imaginación. Cuando nos es presente la impresión de un objeto, nos formamos inmediatamente una idea de su acompañante habitual y, en consecuencia, podemos establecer como elemento de la definición de opinión o creencia que es *una idea asociada o relacionada con una impresión presente*. (Tratado: 93. Las cursivas son del autor)

Así pues, la impresión de reflexión que da lugar a la idea de conexión necesaria se origina en la actividad de la imaginación. De esta manera, Hume no ofrece una base objetiva para las relaciones causales, es más, es imposible saber si éstas ocurren entre objetos físicos de los cuales nos informa la sensación. Además, rechaza la idea de que la divinidad provoque en la mente la idea de causalidad. Contrario a esto, Hume ubica la causalidad en la subjetividad, en la actividad constante de la conciencia de un sujeto y sus experiencias. Además, postula a la naturaleza como responsable de las inferencias causales o las predicciones que buscan ampliar el conocimiento. Este proceso puede resumirse así: “la naturaleza y sus disposiciones operan vinculando nuestras ideas y proyectándolas en la mente bajo el cobijo constante de los estímulos de la experiencia pasada, la cual, aunque por sí misma no es capaz de otorgar la idea de conexión necesaria, puede impulsar a la imaginación a hacerlo” (Pereira). Pero, ¿Qué principio natural provoca este impulso en la imaginación? Hume responde a esta pregunta que tal “principio es la costumbre o el hábito” (Investigación: 36)

En su análisis atomista de la idea de causalidad, Hume denomina *la conexión necesaria* como la relación más importante de aquellas que constituyen la idea de causalidad. Lo anterior, debido a que la conexión necesaria permite que un sujeto pueda ir más allá de sus

impresiones presentes y los datos que recupera de su memoria. Además, concluye que dicho rasgo no se manifiesta ni es detectable en la realidad observable, es una idea que está y se produce en la mente, por lo tanto ha de buscarse allí, no en los objetos físicos. En consecuencia, Hume subjetiviza la idea de causalidad al demostrar que la conexión necesaria es generada por una impresión de reflexión propia de la mente:

La idea de necesidad surge de alguna impresión. Pero no hay impresión interna que esté relacionada con el asunto presente sino esa *inclinación*, producida por *la costumbre*, a pasar de un objeto a la idea de su acompañante habitual. Ésta es, pues, la esencia de la necesidad. En suma, la necesidad es algo existente en la mente, no en los objetos. Y nos resultaría imposible hacernos la más remota idea de ella si la considerásemos como cualidad de los cuerpos. O no tenemos idea alguna de necesidad o la necesidad no es otra cosa que la *determinación del pensamiento a pasar de causas a efectos y de efectos a causas*, de acuerdo con la experiencia de su unión. (*Tratado*: 165-166. Las cursivas son mías)

Hume afirma entonces que lo que debemos entender por esta impresión de reflexión es una especie de inclinación o determinación que se origina en la mente. Dicha afirmación implica que para Hume es imposible determinar si existe o no *algo* fuera de la mente que se llame necesidad. Así, tampoco es posible saber si existe algo en la mente como una fuerza o poder que pueda considerarse como el referente de la impresión de reflexión que se está analizando, “sino que la impresión es necesidad y la necesidad es un sentimiento de determinación” (Pereira 2009: 171) La fuerza de la costumbre es la que produce la determinación de

inferir, a partir de cualquier objeto que afecte los sentidos, su acompañante habitual y con la presencia del primero lleva a la imaginación a la concepción del segundo de aquella peculiar manera que denominamos *creencia*” Ninguna otra explicación puede darse de tal operación, tanto para las clases superiores como para las inferiores de los seres sensitivos que nos es dado observar” (Investigación: 84)

Ahora, para completar la explicación sobre el origen de la idea de causalidad resta responder al interrogante: ¿cómo la costumbre produce esta determinación en la imaginación?

4. La costumbre como gran orientadora de la vida humana

De acuerdo al análisis anterior sobre el origen de la idea de causalidad, podría afirmarse que esta idea es compleja, dado que se compone de cuatro relaciones, a saber, contigüidad, prioridad temporal, conjunción constante y conexión necesaria. De estas cuatro relaciones, Hume destaca como la más relevante a la conexión necesaria y encuentra que tal relación se origina en la mente a partir de una impresión de reflexión. Tal impresión se define como “una impresión interna o sentimiento de determinación”. (Pereira 2009: 172) Tal parece que para Hume la idea de causalidad como conexión necesaria no proviene de las cualidades de los objetos de la experiencia, es decir, no se origina en una impresión de sensación.

No obstante, si bien hay que suspender el juicio sobre la cuestión de si las relaciones causales son objetivas o no, ello no quiere decir que no podamos explicar cómo llegamos a concebirlas y cómo llegamos a actuar con base en ellas. Hume responde que se cree que dos eventos están conectados causalmente gracias a la costumbre que produce en nuestra mente la conjunción constante de dos objetos:

Pues dondequiera que la repetición de un acto u operación particular produce la propensión a renovar el mismo acto u operación, sin estar motivada por ningún razonamiento o proceso del entendimiento, afirmamos que tal propensión es el efecto de la costumbre [...] Y es indudable que finalmente hemos enunciado una proposición completamente inteligible, aun cuando no podamos asegurar su verdad, al afirmar que tras la conjunción constante de dos objetos –calor y llama, por ejemplo, peso y solidez- únicamente la costumbre nos induce a esperar el uno por la presencia del otro. (*Investigación*: 36)

De esta manera, Hume define la costumbre como la disposición de repetir un acto u operación, a partir de una repetición de experiencias. Además, dicha disposición o propensión particular no está motivada por ningún razonamiento. Hume también le adjudica a la costumbre la génesis de la impresión de reflexión de la cual se deriva la idea

de *conexión necesaria*. Tal impresión de reflexión es el efecto de la costumbre. Hume considera que esta *hipótesis* explica de manera adecuada por qué el ser humano realiza inferencias a partir de miles de casos cuando no puede hacerlo a partir de uno solo. (Cfr. *Investigación*: 36). Es decir, esta hipótesis explica porque, al observar una conjunción constante de eventos semejantes de la clase **A** y casos semejantes de la clase **B** junto a una impresión presente de un evento **A**, se cree que un evento **B** ocurrirá necesariamente en el futuro. Todo ello a pesar de que **B** podría no ocurrir.

Lo anterior es posible, gracias a que la costumbre es una operación que la naturaleza ha implementado en el ser humano como una especie de instinto. En este sentido, la costumbre “opera antes de que podamos reflexionar al respecto” (Pereira 2009: 173). Es decir, antes de que se pueda realizar cualquier razonamiento lógico o demostrativo. Ciertamente, la naturaleza ha sido sabia en implementar la costumbre como una operación de la mente humana. Ello debido a que la razón es lenta en sus operaciones y no se hace manifiesta en la más temprana edad de una persona. En cambio la costumbre opera automáticamente, es simultánea a “la aparición de la vida y el pensamiento”. (*Investigación*: 45) En consecuencia, la costumbre actúa en la mente humana “con independencia de todas las elaboradas deducciones del entendimiento”. (*Investigación*: 45) Es decir, la razón se ve impedida para intervenir en asuntos de experiencia:

La razón es incapaz de una divergencia semejante. Las conclusiones que extrae de la consideración de un círculo son las mismas que extraería del examen de todos los círculos del universo. Sin embargo, nadie que haya visto sólo un cuerpo en movimiento impelido por otro, podrá inferir que todo otro cuerpo se moverá según análogo impulso. Todas las inferencias de la experiencia son entonces resultado de la costumbre no del razonamiento. La costumbre es, entonces, *la gran orientadora de la vida humana*. Es exclusivamente este principio el que hace que nuestra experiencia nos sea de utilidad y nos permite esperar, en el futuro, un decurso de acontecimientos similares a los ocurridos en el pasado (*Investigación*: 36)

La evidencia que apoya la *hipótesis* de la fuerza de la costumbre como causa de la impresión de reflexión o *inclinación* que da lugar a la idea de conexión necesaria, se

encuentra en la *experiencia*. En efecto, si se analizan los comportamientos comunes de los seres humanos, se puede constatar el efecto decisivo que tiene la costumbre en la inclinación que se tiene a creer que dos objetos están conectados necesariamente, y que si ocurre uno debe ocurrir el otro. Supóngase que una persona consume por primera vez maní y que después de la ingesta de este alimento experimenta un incómodo picor. Hasta el momento, dicha persona sólo ha observado la contigüidad y prioridad entre dos eventos. Efectivamente, este único caso no es suficiente para determinar a la ingesta del maní como la causa del picor. Ciertamente, puede que la persona piense en el momento que tal situación podría no repetirse en el futuro, debido a que puede concebir que el picor pudo haberse debido a otras causas. Por ejemplo, puede que lo haya provocado la ingesta, previa o simultánea al maní, de otro alimento que genera picor en la persona. Si pasa el tiempo y la persona comprueba que en sucesivos casos posteriores los dos eventos mencionados están siempre unidos, entonces muy probablemente la persona rechazará el maní de manera inmediata o mecánica una vez se le ofrezca, a menos que esté dispuesta a lidiar con el desagradable síntoma que le produce ingerirlo. (Cfr. Pereira 2009: 173-174) Dada la evidencia de este tipo, Hume eleva la costumbre de hipótesis a principio: la fuerza de la costumbre produce en todo sujeto la impresión de reflexión que da lugar a la idea de conexión necesaria.

Ciertamente, para Hume la importancia de la costumbre en la vida humana es capital. Gracias a este principio de la naturaleza humana, los seres humanos son capaces de establecer relaciones causales con el fin de satisfacer necesidades prácticas o de sobrevivencia. Es en este sentido que Hume califica la costumbre como la gran orientadora de la vida humana. En consecuencia, toda inferencia causal es posible gracias al hábito, si ello no fuese así “Nunca sabríamos como adecuar los medios a los fines, ni como emplear nuestros poderes naturales en la producción de algún efecto. Toda acción así como la parte principal de la especulación, llegarían a su fin”. (*Investigación*: 36)

5. Conclusión

El análisis que Hume realiza de la causalidad es de tipo epistemológico y se concentra básicamente en tres cuestiones: ¿Cuál es el origen en la mente de la idea de causalidad?

¿Qué se puede saber acerca de la naturaleza de tales relaciones? ¿Es posible ampliar el conocimiento a través de las inferencias causales? Hasta ahora se puede decir que se ha mostrado cómo Hume responde a las primeras dos preguntas. Hume llega a la respuesta de la primera cuestión a través de la aplicación de su principio de copia. Al considerar la idea de causalidad como una idea compleja, procede a descomponerla en las partes que la constituyen, para finalmente encontrar de donde derivan tales componentes. Las tres características que componen la idea de causalidad son la contigüidad espacio temporal, la prioridad temporal, la conjunción constante y la idea de conexión necesaria. Con el fin de dar claridad sobre estas características, Hume usa su principio de copia para demostrar que no provienen de las cualidades de los objetos. La contigüidad, la prioridad temporal y la conjunción constante, una a una, son necesarias pero no suficientes para dar cuenta de la idea de causalidad, debido a que al realizar una inferencia causal se espera que determinadas causas *deben* producir determinados efectos. En otras palabras, cuando se realiza una inferencia causal se busca ir más allá de la conjunción constante de casos semejantes que registra la memoria y de las impresiones presentes. Así, la mente supone una *necesidad* en la experiencia o una *conexión necesaria* entre objetos que le permite ir más allá de lo observado y ampliar su conocimiento. En consecuencia, la idea de conexión necesaria es la característica más importante de las cuatro propuestas por Hume, encontrar su origen en una impresión de reflexión producida por el hábito contesta a la primera cuestión.

En efecto, para Hume no es posible establecer que una *impresión de sensación* da origen en la mente a la idea de *conexión necesaria*. En consecuencia, tal idea ha de ser producto del dinamismo de la subjetividad humana. En efecto, Hume concluye que la idea de conexión necesaria ha de ser una impresión de reflexión o inclinación que se produce en la imaginación por acción del principio de la costumbre. En consecuencia, este principio origina en la mente la *impresión de reflexión* que da origen a la idea de causalidad. La costumbre da origen a la impresión que impele a los seres humanos a inferir inevitablemente los mismos efectos a partir de las mismas causas. Así pues, al ser la conexión necesaria la característica más importante de la idea de causalidad, la naturaleza de la causalidad es subjetiva, obedece a la costumbre y no a la razón. Ésta es la respuesta de Hume al segundo interrogante.

En conclusión, la pretendida conexión necesaria entre causas y efectos no es sino producto de la repetición de casos semejantes de conjunciones constantes. La causalidad no consiste en que algún evento deba ocurrir necesariamente, sino que es una creencia que consiste en *esperar* que un evento ocurra. En consecuencia, la causalidad no es producto de la razón, ya que ésta se ocupa de relacionar ideas mostrando solamente que una idea define a la otra, como en el caso de la relación entre las ideas “triángulo” y “figura de tres lados”. En este sentido, la razón es una operación analítica que no aumenta el conocimiento empírico, pues no va más allá de lo que presupuesta en las premisas de sus argumentos. Por otra parte, la imaginación es una operación creativa de la mente, asocia ideas e impulsa a la mente a creer en el acaecimiento de hechos que están más allá de lo observado. La costumbre opera en la imaginación antes de que la razón pueda operar en la mente, ello inclina al ser humano a *creer incorrectamente* que existen entre los objetos conexiones causales necesarias. En efecto, lo que ocurre realmente es que es imposible saber si la idea de conexión necesaria no tiene un referente fuera de la experiencia del sujeto. Así, todo lo que es dado saber sobre la idea de causalidad está y se reproduce en la mente del ser humano. La causalidad se da en el campo de lo contingente, de la experiencia, no en el campo de lo necesario.

En los siguientes dos capítulos se mostrará el impacto que tiene este análisis del origen de la idea de causalidad sobre el análisis que Hume hace acerca de las inferencias causales. Una de las consecuencias de este impacto es su escepticismo acerca de la posibilidad de creer *razonablemente* que tendrá lugar un evento en el futuro. Esto último será materia de discusión en el último capítulo. Por lo pronto, antes es necesario exponer cómo Hume prueba que las inferencias causales no pueden obedecer a un proceso demostrativo o lógico. Ello es necesario, porque para Salmon tal prueba constituye un componente primordial en su interpretación del argumento escéptico de Hume. En el capítulo que sigue se responderá a esta necesidad.

Capítulo dos: La imposibilidad de justificar lógicamente las inferencias causales

1. Introducción

En la *Investigación* Hume se empeña en establecer una distinción entre el conocimiento matemático y el conocimiento empírico. Con ello busca demostrar que las inferencias causales no pueden obedecer a una necesidad lógica. En efecto, como se vió en el capítulo anterior, la costumbre opera antes de que una persona pueda realizar cualquier razonamiento demostrativo. Así pues, Hume argumenta que la demostración es únicamente posible en las matemáticas y está excluída del ámbito de la experiencia. Por otra parte, la causalidad es una relación exclusiva de las cuestiones empíricas o de existencia. Por esta razón divide el conocimiento humano en dos ámbitos, a saber, las *relaciones de ideas* y las *cuestiones de hecho*. Las relaciones de ideas comprenden todo el conocimiento lógico-matemático. Las demostraciones en matemáticas son cadenas de *intuiciones*⁴ por medio de las cuales se demuestra una verdad respecto a la *cantidad* y el *número*, estos últimos, son los objetos abstractos con los que se opera en el ámbito de las relaciones de ideas. En dicho proceso demostrativo no hay lugar al error, siempre y cuando se entiendan y apliquen correctamente las reglas de inferencia definidas por la *comparación de las ideas* de cantidad y número en términos de *igualdad* y *desigualdad*. No ocurre lo mismo con las inferencias realizadas en el ámbito de las cuestiones de hecho. Estas obedecen a las relaciones causales y sus objetos son las percepciones. Además, las inferencias causales hechas en el ámbito de las cuestiones de hecho no obedecen a la aplicación de reglas predeterminadas y por lo tanto siempre están sujetas a error.

En este capítulo, se expondrán los análisis de las inferencias causales que Hume realiza a partir de la distinción mencionada entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho. Se mostrará que dichos análisis lo llevan a plantear que la causalidad es a las cuestiones de hecho lo que la demostración es a las relaciones de ideas. Lo cual lo lleva a concluir que las inferencias causales no pueden llegar a ser demostrativamente ciertas o lógicamente válidas.

⁴ Entenderemos el término intuiciones como aquellas proposiciones que son verdaderas sólo en virtud del significado de sus términos, como proposiciones *auto-evidentes*.

2. Relaciones de ideas

Al final de su *Investigación*, Hume indica las consecuencias negativas que le acarrearán los principios de su ciencia de la naturaleza humana a otras concepciones sobre la naturaleza como las expresadas por la teología:

Si recorriéramos las bibliotecas persuadidos de estos principios ¡qué estragos causaríamos! Si tomáramos cualquier volumen de teología o de metafísica escolástica, por ejemplo, y nos preguntáramos ¿contiene algún raciocinio abstracto acerca del número o la cantidad? No. ¿Contiene algún razonamiento experiencial acerca de cuestiones de hecho y de existencia? No. Consúmalo entonces las llamas, pues sólo contiene sofistería e ilusión (*Investigación*: 132)

En esta proclama, se puede entrever uno de los criterios de Hume para estructurar su teoría del conocimiento y su visión de la causalidad. Este criterio establece una clasificación entre los conjuntos de proposiciones que expresan *relaciones de ideas* y los que *expresan cuestiones de hecho*, que al lado del principio de copia constituyen la base de su empirismo. La clasificación establecida bajo estos parámetros le permite a Hume ubicar posteriormente el origen de las relaciones causales en la experiencia. En la cita anterior, *las relaciones de ideas* vendrían a ser representadas por los “raciocinios abstractos acerca del número y la cantidad” y las cuestiones de hecho hallarían su equivalente con los “razonamientos experienciales acerca de fenómenos y su existencia”.

Dentro de la clase de las *relaciones de ideas*, Hume incluye “las ciencias de la geometría, el álgebra y la aritmética y, en síntesis, toda afirmación intuitiva o demostrativamente verdadera” (*Investigación*: 20). Las proposiciones que expresan relaciones de ideas pueden ser intuitivas o demostrativamente ciertas. Las primeras pueden entenderse como aquellas que designan el conocimiento inmediato de una verdad sin mediación de razonamientos lógicos, por ejemplo, axiomas de la aritmética como: para todo número m y n $m+n = n+m$ y $mn = nm$. Un axioma es una proposición que se caracteriza por ser indemostrable. Además, los axiomas pueden ser agrupados en sistemas para demostrar teoremas dentro de cada rama de las matemáticas, como es el caso del teorema fundamental de la aritmética.

Así, de un axioma o conjunto de axiomas se pueden inferir todas las proposiciones de una rama de las matemáticas. Ello se logra haciendo uso de axiomas y reglas de deducción fijadas de antemano. Así pues, los axiomas son proposiciones que se caracterizan por ser auto-evidentes, es decir, se consideran verdaderas por sí mismas, son aceptadas en ausencia de cualquier tipo de inferencia. Por otra parte, las segundas, las proposiciones demostrativamente ciertas, son aquellas que se deducen como conclusiones de un razonamiento o inferencia lógica, por ejemplo de la demostración de un teorema. Tales teoremas se demuestran a través de reglas de inferencia aplicadas a un conjunto de axiomas o intuiciones:

Por consiguiente, en lugar de seguir usando el término propuesto por Hume, a saber, “intuitivamente cierta”, diremos que tal proposición es auto-evidente, porque el término “auto-evidente” manifiesta claramente el hecho de que tal proposición es evidente por sí misma o provee la evidencia por sí misma. Por una proposición que es “demostrativamente cierta” entendemos que Hume habla de una proposición tal que se sigue lógicamente de una o más proposiciones auto-evidentes. Por conveniencia, diremos que tal proposición es “demostrable”. Así, las relaciones de ideas son auto-evidentes o demostrables (Dicker 2001: 36-37; trad. Libre).

Las proposiciones que expresan relaciones de ideas son las constituidas por la *cantidad* y el *número*. Estos conceptos designan entidades abstractas, es decir, que se pueden comprender únicamente por la razón y el entendimiento, en ausencia de cualquier consideración empírica. Por ejemplo, los resultados de las ecuaciones algebraicas y la demostración de sus teoremas no dependen de la ocurrencia de ningún hecho o fenómeno como el movimiento o el color.

Hume le da una importancia a nivel de perfección al conocimiento que resulta de las relaciones de ideas: “A mi juicio, los únicos objetos de la ciencia abstracta o de la demostración son el número y la cantidad; todos los intentos encaminados a extender esta especie de conocimiento que es la más perfecta, más allá de tales límites, son mera sofística e ilusión” (*Investigación*: 131). De esta manera, limita la *intuición* y la *demostración* al

ámbito de las matemáticas. Sin embargo, en el *Tratado* (1739) señala que la geometría⁵ no clasifica entre las ciencias que afirman proposiciones intuitivas o demostrativamente verdaderas:

Ya he indicado que la geometría, *arte* por el que determinamos las proporciones de las figuras, a pesar de superar con mucho en universalidad y exactitud a los vagos juicios de los sentidos y la imaginación, no alcanza jamás una precisión y exactitud perfectas. Sus primeros principios siguen estando extraídos de la apariencia general de los objetos; y esa apariencia no puede ofrecernos nunca seguridad alguna, dada la prodigiosa pequeñez de la que la naturaleza es capaz (*Tratado*: 70-71)

En el *Tratado* planteará que las *ideas* fundamentales de la geometría, tales como la de *línea recta*, no están cerca de la exactitud y determinación que se da en los ámbitos de la aritmética y el álgebra. Así, al parecer Hume hace depender el fundamento de las proposiciones geométricas de la experiencia, es decir, de las ideas formadas en la mente a partir de los datos de los sentidos. El análisis del *origen* empírico de las ideas que conforman la geometría es producto de su *principio de copia* que iguala *ideas* con *significados*. Bajo esta perspectiva, el significado del concepto “cuadrado”, por ejemplo, es la *idea* que me represento de esta figura por medio de los sentidos. No obstante, la geometría se ocupa de la medición del espacio que se hace a través de la construcción de figuras y el estudio de sus propiedades. El cuadrado, por ejemplo, se define como una figura limitada por cuatro líneas rectas iguales que conforman sus lados. Además de tener cuatro ángulos iguales de noventa grados. Esta definición prescinde del hecho de que exista o no un cuadrado en la naturaleza o una representación mental de esta figura para poder concebirse por el entendimiento. Así pues, la definición geométrica se desarrolla a partir de las relaciones existentes entre los conceptos primitivos de esta ciencia, como el punto, la

⁵Los juicios que hace Hume sobre la geometría están mediados por la geometría Euclidiana que en su época era considerada como el único sistema posible para solucionar problemas en la medición del espacio y el estudio de las propiedades de las figuras geométricas. Con la aparición de las geometrías no Euclidianas se demostró que no había un único sistema de representación del espacio. Estos sistemas no Euclidianos entran en cierta contradicción con la representación que nos hacemos del espacio por medio de nuestros sentidos. Por lo tanto, el punto de vista de Hume sobre la geometría es restringido en los aspectos que se señalan en esta monografía, sobre todo en lo que tiene que ver con la representación abstracta o lógica de los conceptos matemáticos en general. Para más información sobre este punto Cfr. Reichenbach, Hans. *La filosofía científica*. Fondo de Cultura Económica. México. 1967. P, 134-52.

línea recta y el plano. Tal cuadrado definido por la geometría no ha de ser posible de percibir por nuestros sentidos.

El concepto de *línea recta* es uno de los tres conceptos fundamentales de la geometría. La recta, como las otras entidades básicas de esta ciencia, constituye la noción de *espacio infinitamente divisible* que, a juicio de Hume, es confusa. La razón es que debido a que no tenemos una *idea*, imagen o representación mental de “espacio infinitamente divisible” y tampoco una impresión que le corresponda, entonces esta idea carece de fundamento empírico y cognoscitivo. De este modo, Hume interpreta equivocadamente el carácter lógico del concepto de línea recta. Las definiciones planteadas por la geometría son lógicas, estructuradas a partir de un sistema de axiomas de la geometría, de un sistema de lo que Hume llamaría intuiciones y no un sistema cuyas demostraciones dependan de los datos sensoriales. A pesar de esta confusión en sus críticas hacía la geometría (críticas que abandona cuando distingue entre geometría pura y aplicada, como veremos más adelante) en la *Investigación* da razones para explicar el hecho de limitar la *demostración* al campo de las matemáticas, que es una de las tesis principales a resaltar en su caracterización de las *relaciones de ideas*:

Como las partes que conforman la cantidad y el número son exactamente similares, sus relaciones se tornan intrincadas y complejas; nada puede ser a la vez más curioso y útil que rastrear su igualdad o desigualdad en diferentes medios a través de las diversas apariencias que asumen. No obstante, como *todas las otras ideas* son claramente distintas y diferentes unas de otras, el más profundo escrutinio no podría llevarnos más allá de observar tal diversidad y por una reflexión evidente, afirmar que una cosa no es la otra (*Investigación*: 131)

La demostración en matemática consiste en que, al comparar ideas de cantidad y número, encontramos que éstas son enteramente iguales. Por ejemplo, cuando llegamos a establecer una igualdad al resolver una ecuación de primer grado. No obstante, en la matemática también es posible construir negaciones de identidad como 4 no es 16 y se puede afirmar, sin caer en contradicción, que el 16 está compuesto de su raíz elevada al cuadrado, que es 4, eso “explica el porqué, en la matemática podemos generar una red de aseveraciones y de

negaciones de identidad, comenzando sólo con un par de ideas *y sus partes*” (Bennett 1988: 316). Por otro lado, “todas las otras ideas” y las verdades claramente distintas y diferentes establecidas por su comparación, es decir, aquellas que no hacen parte de la reflexión matemática, verdades del tipo “el blanco no es negro”, no pueden conectarse con otras para configurar una serie que constituya una demostración por más claramente distintas y diferentes que sean.

Sin embargo, en la misma *Investigación* Hume ha dado otra explicación de su restricción de la demostración a la matemática que contradice en un punto importante la explicación expuesta:

La gran ventaja de las ciencias matemáticas sobre las morales consiste en que las ideas de aquellas, por ser sensibles, son siempre claras y determinadas; la más pequeña distinción entre ellas se percibe de inmediato y los mismos términos expresan las mismas ideas sin ambigüedad o variación. Un ovalo nunca se confunde con un círculo, ni una hipérbole con una elipse. Las fronteras que separan los isósceles y los escalenos son más exactas que las del vicio y la virtud, el bien y el mal. Si ha de definirse un término en geometría, la mente por sí misma y sin dificultad, sustituye en todas las ocasiones la definición por el término definido; incluso cuando no se utiliza una definición, el objeto mismo puede ser presentado a los sentidos y de esta manera, es firme y claramente aprehendido. Los sentimientos más refinados de la mente, las operaciones del entendimiento, las diversas agitaciones de las pasiones, sin embargo, aunque en sí mismos difieran, escapan al escrutinio de la reflexión, y tampoco está en nuestro poder recordar el objeto original tan a menudo como tenemos ocasión de interpretarlo. Por esta razón, se introduce gradualmente la ambigüedad en nuestros razonamientos: objetos similares se toman por iguales con facilidad y las conclusiones finalmente se alejan en gran medida de las premisas (*Investigación*: 48)

En este pasaje Hume afirma que las demostraciones son exclusividad de las matemáticas porque las ideas contenidas en esta ciencia “son siempre claras y determinadas”. Con las otras ideas, pertenecientes al campo de los datos de los sentidos, como las pasiones y las ideas de vicio y virtud podemos construir razonamientos. Sin embargo, estamos expuestos a cometer errores insalvables en este proceso. No obstante, en la primera explicación exhibida, Hume niega de tajo la posibilidad de construir razonamientos con las ideas no

matemáticas. De la comparación de ideas como “el blanco no es negro” no se pueden enlazar otras proposiciones para constituir una demostración dado que las ideas no pertenecientes a las matemáticas no “son claramente distintas y diferentes unas de otras”; lo que constituye una contradicción entre sus razones para restringir la demostración a las relaciones de ideas .

A pesar de estas confusiones, podemos reformular lo que entiende Hume por relaciones de ideas analizando con más detalle su obra. Como vimos anteriormente, Hume en el *Tratado* afirma que la geometría no alcanza la exactitud y la precisión perfectas a las que sí llegan otras ramas de la matemática como el álgebra y la aritmética. Lo anterior, debido a que la geometría extrae los principios en los que basa sus razonamientos de la apariencia general de los objetos. De este modo, Hume llega al punto de identificar a la geometría con un arte y no con una ciencia. Sin embargo, en la *Investigación* suscribe una opinión distinta cuando deja claro que las verdades demostradas por los grandes geómetras mantienen para siempre su certeza y evidencia:

Que el cuadrado de la hipotenusa es igual al cuadrado de los dos lados, es una proposición que expresa una relación entre estas figuras. *Que tres veces cinco es igual a la mitad de treinta* expresa una relación entre estos números. Las proposiciones de este tipo pueden ser descubiertas por la sola operación del pensamiento, con independencia de lo que exista en el universo. Aun cuando no existan un círculo o un triángulo en la naturaleza, las verdades demostradas por Euclides conservan para siempre su certeza y evidencia (*Investigación*: 20)

De esta forma, podemos aseverar la posibilidad de que su afirmación en el *Tratado* respecto a la naturaleza de la geometría es producto de trastocar dos formas de cognición: la "representación sensorial" y la "demostración formal", de ahí que en esta obra asegure que la verdad de las demostraciones en geometría dependen de los sentidos y por lo tanto no son tan precisas como las de otras ramas de la matemática. Para ilustrar este punto presentaremos una aplicación práctica del teorema de Pitágoras y una demostración del mismo, respectivamente.

Primero construimos un triángulo rectángulo que tenga un cateto de tres centímetros y otro de cuatro centímetros, en tal caso la hipotenusa medirá cinco centímetros. Luego calculamos cuántos cuadrados de un centímetro de lado están contenidos en cada uno de los cuadrados que hemos elaborado. Como tercer paso sumamos los cuadrados contenidos en los cuadrados que formamos a partir de los catetos. Finalmente, como resultado de esta suma obtenemos la cantidad de cuadrados de un centímetro contenidos en el cuadrado que construimos con la hipotenusa. Lo anterior puede observarse en la siguiente figura:

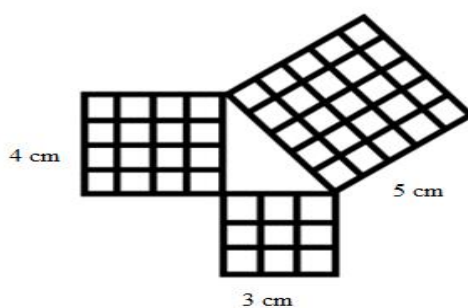


Fig. 1

La impresión y la subsecuente idea que nos puede proporcionar la *figura 1* no nos brinda una demostración de la verdad del teorema de Pitágoras, sino una imagen de un triángulo rectángulo particular con unas medidas específicas a las que se aplica con éxito el teorema. La suma de los cuadrados contenidos en los cuadrados tampoco lo hace, esta sólo representa una aplicación práctica del teorema. Lo que expresa la imagen de la *figura 1* no demuestra que lo que asevera el teorema se aplique a todo triángulo rectángulo que pueda llegar a formarse con diferentes medidas. Si intentamos demostrar la verdad del teorema aplicándolo a diversos triángulos con distintas medidas en sus catetos e hipotenusa, solo lograríamos mostrar que el teorema no es más que una generalización empírica y no una verdad universal y necesaria, no habríamos demostrado nada.

Por otra parte, en la *figura 2* podemos ver una construcción geométrica que nos permite *demostrar* el teorema de Pitágoras teniendo como punto de partida un triángulo rectángulo formado por los puntos ABC, cuyos catetos e hipotenusa tienen una longitud a , b , c respectivamente. Con esta información y con herramientas algebraicas, como el binomio

cuadrado perfecto, y otras geométricas, como el cálculo del área del cuadrado y del triángulo, podemos probar que $a^2 + b^2 = c^2$; es decir, que *el cuadrado de la hipotenusa de todo triángulo rectángulo es igual a la suma de los cuadrados de sus catetos*

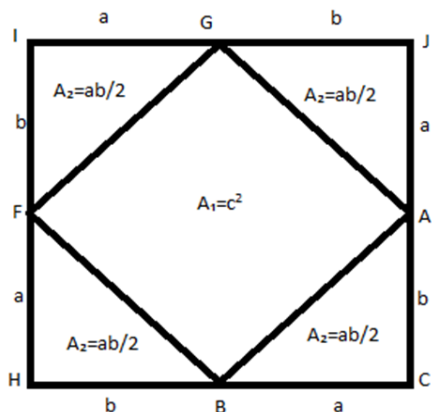


Fig. 2

Para llevar a cabo nuestra demostración, en primera instancia tomamos la hipotenusa AB para formar un cuadrado ABFG. El área de este cuadrado la denotamos como $A_1 = c^2$. Luego extendemos el lado BC en una longitud b y hacemos lo propio con el lado AC pero extendiéndolo en una longitud a . Se sigue este proceso hasta formar el cuadrado CHIJ. Así, la longitud del lado de este último cuadrado será $(a+b)$. De esta forma, obtenemos una construcción geométrica donde el cuadrado CHIJ contiene al cuadrado ABFG y cuatro triángulos rectángulos como partes constitutivas. Cada área de estos cuatro triángulos la denotaremos como $A_2 = ab/2$.

Después de obtener nuestro constructo geométrico, procedemos con los siguientes pasos para llevar a cabo nuestra demostración:

1. Calculamos el área del cuadrado de CHIJ de la siguiente manera: $(a+b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$.
2. Sumamos el área del cuadrado ABFG con las áreas de los cuatro triángulos rectángulos así: Área CHIJ = $A_1 + 4A_2 = c^2 + 4(ab/2) = c^2 + 2ab$.

3. Igualamos las expresiones algebraicas obtenidas en 1 y 2 y cancelamos el término común $2ab$ en ambas partes de la igualdad:

$$a^2 + \cancel{2ab} + b^2 = c^2 + \cancel{2ab}$$

4. **Por lo tanto,** $a^2 + b^2 = c^2$. Así, logramos como resultado lo expresado por el teorema de Pitágoras (Cfr. Bustamante 2009: 3-4)

La demostración anterior nos enseña que el teorema de Pitágoras establece una tesis que es válida para todos los triángulos rectángulos que podamos formar con diferentes medidas. Esto es posible gracias a por lo menos un factor fundamental. En la demostración se suma por medio de un proceso algebraico las áreas de las figuras que componen el cuadrado CHIJ para establecer una identidad matemática entre dicho cuadrado y las figuras que lo componen. De esta forma, la demostración está fundamentada por lo menos en un axioma de la geometría: el todo es igual a la suma de sus partes y mayor que cualquiera de ellas.

Dadas estas consideraciones, podemos reformular lo que Hume asevera sobre las relaciones de ideas resaltando algo que dice en la *Investigación* y señalando que para la época en que escribió esta obra conocía más de geometría que cuando escribió el *Tratado*. Como vimos, en la *Investigación* asevera que *las proposiciones de la geometría y la aritmética pueden ser descubiertas por la sola operación del pensamiento, con independencia de lo que exista en el universo*. Con esto quiere decir que las relaciones de ideas no refieren a la existencia de alguna entidad no abstracta. Así, podemos concluir que la verdad del teorema de Pitágoras se conserva así no existan triángulos rectángulos en ninguna zona del espacio físico, y así nadie, en ningún tiempo y lugar, haya pensado o representado en su mente a través de una imagen dicha figura. El teorema solo postula una condición que podría satisfacer cualquier triángulo rectángulo que pueda llegar a existir o que pueda ser representado en la mente. Al ser una hipótesis, lo que afirma puede expresarse con el condicional: si X es un triángulo rectángulo, entonces el cuadrado de la hipotenusa de X tiene que ser igual a la suma de los cuadrados de sus catetos, tal como lo evidencia la demostración que llevamos a cabo con ayuda de la *figura 2*. Así,

El punto básico es el siguiente: las proposiciones iguales al teorema de Pitágoras o *tres veces cinco es igual a la mitad de treinta*, conservan su verdad sin tener en cuenta si existen o no entidades no-abstractas. Pero de ahí se sigue que la proposición no afirma la existencia de cualquier entidad no-abstracta. Si es así, entonces su verdad podría depender de si existen ciertas entidades no-abstractas, por lo que podría no conservar su verdad si ciertas entidades no existen. Una proposición que afirma la existencia de X no puede seguir siendo verdadera independientemente de si X existe o no

$$\frac{p \text{ sigue siendo verdadera independientemente de si X existe o no}}{p \text{ no afirma la existencia de X}}$$

es incontrovertiblemente válido (Dicker 2001: 37).

Para resumir, podemos decir que las relaciones de ideas se caracterizan por dos cosas. La primera, que son proposiciones intuitiva o demostrativamente ciertas, como los axiomas y los teoremas respectivamente. La segunda es que son proposiciones que no afirman la existencia de cualquier entidad no abstracta, como objetos físicos, datos sensoriales o estados de cosas. A pesar de los errores que Hume comete en el *Tratado* al caracterizar la demostración y al hacer depender los principios de la geometría de la experiencia, logra mostrar que el carácter abstracto de las matemáticas hace posible la certeza y evidencia de la que carecen nuestros razonamientos experienciales. La intención de Hume con la caracterización de las relaciones de ideas y la reducción de la demostración a las matemáticas, es excluir la posibilidad del conocimiento *a priori* en el ámbito de la experiencia.

3. Cuestiones de hecho

Las *cuestiones de hecho* son la segunda clase de la división de los objetos del conocimiento humano hecha por Hume. Por *cuestiones de hecho* debemos entender aquellas proposiciones que incluyen percepciones o datos de éstas. Sin embargo, para Hume, la verdad de todas las afirmaciones sobre cuestiones de hecho no se prueba sólo acudiendo a un recuerdo o diciendo que nuestros sentidos están en una relación directa con una impresión actual. Lo anterior se debe a que es posible construir proposiciones que afirman la existencia de hechos más allá de nuestra percepción actual y los registros de nuestra

memoria. Los razonamientos sobre estas proposiciones están fundamentados en la relación de *causa y efecto*.

La *relación causal* viene a ser a las cuestiones de hecho lo que la *demonstración* es a la matemática. Es exclusiva de las cuestiones de hecho y no está presente en las reflexiones matemáticas o las reflexiones *a priori*:

La proposición, *las causas y los efectos son descubiertos por la experiencia y no por la razón*, será fácilmente admitida respecto de aquellos objetos que recordamos haber sido alguna vez completamente desconocidos para nosotros, pues somos conscientes de que adolecemos en este caso de una absoluta incapacidad para predecir qué se derivaría de ellos[...]Respecto de este tipo de acontecimientos, en cuanto guardan poca analogía con el decurso habitual de la naturaleza, se admite con facilidad que únicamente son conocidos por experiencia; tampoco imagina nadie que la explosión de la pólvora o la atracción del imán hubieran podido ser descubiertos por argumentos *a priori* (*Investigación*: 24)

Asimismo, a diferencia de lo que ocurre con las *relaciones de ideas*, la proposición contraria a una que represente una *cuestión de hecho* no implica contradicción como ocurriría si afirmáramos en el contexto de la geometría que “el cuadrado no tiene cuatro lados”. Hume incluye dentro de las cuestiones de hecho proposiciones como “el sol saldrá mañana” que se refiere a *un hecho que no está presente a nuestra memoria y el testimonio actual de los sentidos*. A este hecho es al que Hume le da más relevancia porque da lugar a la pregunta en la que se fundamenta su reflexión sobre la causalidad: ¿cuál es la naturaleza de la evidencia que nos da la certeza sobre la existencia de un hecho que no está presente en nuestra memoria ni en los datos inmediatos de los sentidos? Para empezar a abrirse camino hacia la respuesta de esta pregunta, Hume expresa —en la *Investigación*— la que podría ser su tesis central sobre el fundamento causal de las cuestiones de hecho: “Todos los razonamientos acerca de las cuestiones de hecho parecen estar fundamentados en la relación de *causa y efecto*. Sólo por medio de esta relación podemos ir más allá de la evidencia suministrada por nuestros sentidos y nuestra memoria” (*Investigación*: 22)

Las cuestiones de hecho se dividen en dos clases, la primera expresa cuestiones de hecho cuya evidencia la constituye la percepción directa o de la memoria. La primera clase refiere a la percepción inmediata y presente, como cuando asevero “estoy viendo en este momento las manchas de tinta que escribo sobre esta hoja” y a las imágenes que quedan guardadas como ideas opacas en la memoria de las percepciones presentes. La segunda clase, en la que Hume está más interesado, expresa proposiciones que afirman cuestiones de hecho cuya verdad no es posible establecer por medio de la evidencia de la percepción presente y la memoria. Con relación a la primera clase, Hume “Presume, en general, que cada uno de nosotros puede conocer la verdad de toda proposición donde se afirma sin más alguna cuestión de hecho que, en sentido estricto, observemos directamente o hayamos observado en el pasado y ahora recordemos” (Moore 1992: 23). El análisis que Hume hace de la causalidad se desarrolla principalmente en el ámbito de la segunda clase en la que hemos dividido las cuestiones de hecho. Podemos interpretar que la doctrina de Hume “se ocupa de la causalidad como base de la inferencia factual; ha de suministrarnos el puente que recorremos a salvo desde una creencia verdadera en un asunto de hecho hasta una creencia verdadera en otro” (Ayer 1988: 107).

De esta forma, en una inferencia factual las proposiciones causales establecen una conexión entre una regularidad, una ley causal particular o las leyes de la naturaleza en general con una observación particular sobre un evento en un tiempo determinado “Esto es cualquier proposición que, tomada junto con una proposición (es) acerca de informes que reportan observaciones dadas en un tiempo t , o un conjunto de tiempos $t_1, t_2... t_n$, implica la existencia de alguna entidad no abstracta que no ha sido observada en t , o en cualquier $t_1, t_2... t_n$,” (Dicker 2001: 38).

Para ilustrar esta interpretación podemos reflexionar sobre dos *principios* de los que Hume habla en extenso en sus obras sobre el conocimiento. Tomemos primero una proposición que en la historia de la filosofía se conoce como principio causal: “todo *evento* tiene una causa”. Si razonamos con esta sola proposición y la consideramos por sí misma, entonces llegamos a la conclusión que no afirma la existencia de algún objeto o evento. Sin embargo, si hacemos de ella la premisa mayor de un razonamiento, junto con una proposición que

reporta algún evento observado, entonces esta conjunción *implica* la existencia de la *causa* del evento observado, es decir, algo que no está presente ni a los sentidos, ni a la memoria. Dichas proposiciones son denominadas por Dicker como *proposiciones puente*, son aquellas proposiciones que permiten *inferir* la existencia de algo inobservado a partir de algo observado, ya sea retrotrayéndonos en el tiempo hacia las causas (como el caso del principio causal) o proyectándonos a través de pronósticos sobre eventos que no hemos observado. Así, el razonamiento puede tomar la siguiente forma:

Todo evento tiene una causa (proposición puente).

El evento *e* fue observado en *t* (observación).

El evento *e* tiene una causa, *c* (aquello que no necesita ser observado) (Dicker 2001: 38).

El segundo principio que podemos catalogar como *bridging proposition* es el principio de *uniformidad* o inducción, que es entendido por Hume como el principio que establece la uniformidad o conformidad entre el futuro y el pasado. El origen de este principio se encuentra en la costumbre que surge de la asociación frecuente de ideas a una impresión presente. La conjunción frecuente de objetos nos lleva de forma gradual a creer en la conexión entre dos eventos distintos. Dicha creencia se acentúa o toma fuerza por cada caso que cae bajo nuestra observación. De esta forma, Hume enuncia el principio de inducción de la siguiente forma: “Todos nuestros razonamientos acerca de la probabilidad de causas están basados en la transferencia del pasado al futuro” (*Tratado*: 138) (Para mostrar por qué el *principio de inducción* constituye una *bridging proposition* podemos seguir el siguiente ejemplo: asumamos que en el pasado hemos observado que al calentar cierta cantidad *x* de barras de metal éstas se han dilatado y que ahora estoy calentando una barra de metal y similar a las mencionadas y a la misma temperatura. Así pues, bajo el principio de conformidad entre el pasado y el futuro, una vez establecidas estas condiciones en conjunción con los informes acerca de los eventos pasados sobre los metales en cuestión, debemos inferir que la barra de metal y se dilatará. Para mayor claridad sobre este punto, el argumento se puede ordenar de la siguiente manera:

El futuro será semejante al pasado (proposición puente).

En el pasado al calentar cierta cantidad *x* barras de metal, éstas se dilataron (proposición acerca de eventos pasados)

Ahora hay una barra de metal y está calentándose (observaciones hechas en $t_1, t_2 \dots t_n$)
La barra de metal se dilatará (*evento futuro que no ha sido observado*)

La comparación de Hume entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho lo lleva a concluir que las proposiciones que expresan relaciones de ideas son verdaderas (o falsas, como sea el caso) simplemente prestando atención a las ideas (conceptos e intuiciones) involucrados. Sabemos intuitivamente los axiomas de la aritmética y la geometría y sabemos demostrativamente que el teorema de Pitágoras es verdadero para cualquier triángulo rectángulo. Dado que estos enunciados matemáticos se basan en definiciones y enunciados auto-evidentes, sus negaciones son siempre falsas. Por otro lado, nuestro conocimiento de cuestiones de hecho nunca adquiere un grado de certeza como el que se obtiene en las relaciones de ideas, debido a que es alcanzado por medios distintos, a través de generalizaciones empíricas. Afirmar que de las premisas de la demostración que se hizo del teorema de Pitágoras se sigue que “algunos triángulos rectángulos no obedecen al teorema de Pitágoras” implica una contradicción⁶. Por el contrario, es perfectamente posible que una ventana no se rompa si se golpea fuertemente con un martillo. Aunque esperamos que la proposición sea falsa, dada la poca evidencia de casos en el pasado que la apoyan, asumirla como verdadera no implica una contradicción. Lo que asevera dicha proposición es tan concebible como lo que asevera su contraria “una ventana se agrietará si se golpea con un martillo”. Lo que ocurre en este caso es que el fallo es dictado por la experiencia, no por la razón de manera *a priori*. Hume no dice que en realidad podemos creer que una ventana de vidrio pueda sobrevivir intacta a un golpe muy fuerte con un martillo, sólo que podemos concebir o imaginar que esto puede pasar sin incurrir en contradicción (Cf. Merrill 2008: 69).

⁶ El término contradicción es entendido aquí desde la lógica clásica. En esta lógica se manejan solamente dos valores de verdad para las proposiciones que se pueden construir con su alfabeto y su sintaxis, a saber, verdadero y falso. De este modo, cuando aseveramos que hay una contradicción podemos afirmar que se debe a que una proposición es “auto-contradictoria”. Una proposición puede ser auto-contradictoria por razones distintas. La primera es en virtud de su forma lógica, como ocurre con la proposición “en este momento llueve y no llueve” que formalmente traducimos como $(p \wedge \neg p)$. Si construimos una tabla de verdad de esta expresión encontramos que todos los valores de verdad del conector \wedge son falsos. La segunda razón es semántica, y consiste en que dado el significado del sujeto de una proposición el predicado que se le asigna siempre la hace falsa como ocurre con nuestro ejemplo “algunos triángulos tienen cuatro lados”. Las contradicciones no solo se pueden expresar en proposiciones, también en argumentos. Como veremos más adelante, Hume se vale de un supuesto lógico importante en su argumentación acerca de la distinción entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho, a saber, que cada vez que negamos la conclusión de un argumento válido y afirmamos sus premisas expresamos una contradicción.

Hume (*Tratado*: 79-80) ofrece una explicación más completa de por qué las afirmaciones causales son cuestiones de hecho. Que la idea de una causa es distinta a la idea de su efecto es algo evidente por sí mismo. Cualquier par de ideas distintas son separables unas de otras, esto significa que podemos concebir la una sin la otra. Recordemos el ejemplo del párrafo anterior: golpear una ventana con un martillo y las grietas (o los fragmentos de vidrio dispersos) que siguen al golpe son dos eventos o, en terminología humeana, percepciones distintas. Ello se debe a dos razones, la primera es que podemos concebir la existencia del primer evento sin el segundo y la segunda es que el primer evento (el golpe del martillo) precede en el tiempo al segundo. Por el contrario, las ideas de triángulo y tres lados no son concebibles por separado, una define a la otra debido a que establecen entre sí una identidad. De este modo, podemos concluir que el criterio basado en distinguir relaciones de ideas y cuestiones de hecho, establecido por Hume, excluye la posibilidad de que las inferencias entre los objetos de la experiencia sean de tipo lógico. En lo que respecta a la experiencia debemos conformarnos con establecer relaciones meramente expuestas a contraejemplos experimentales.

4. Una defensa desde la lógica de la argumentación de Hume

Como se expuso, Hume en la *Investigación* da razones para negar que las cuestiones de hecho tengan ciertas propiedades. La primera negación obedece a que las proposiciones que expresan cuestiones de hecho no son auto evidentes. La segunda es que ningún razonamiento constituido en el ámbito de las cuestiones de hecho que incluya una *bridging proposition* es demostrable. En lo que sigue mostraremos los argumentos que hay detrás de estas negaciones y la noción lógica en la que se fundamentan. Procederemos entonces a dar cuenta de la primera negación. Teniendo en cuenta que las cuestiones de hecho se caracterizan principalmente porque aseveran o implican existencia de entidades no-abstractas, podemos extraer el siguiente argumento de lo expuesto en la *Investigación*:

(1) Si p indica una cuestión de hecho, entonces p afirma o implica existencia

(2) Si p afirma o implica existencia, entonces p no es auto-evidente

(3) Si p indica una cuestión de hecho, entonces p no es auto-evidente (Dicker 2001: 57)

Aunque el argumento es sencillo, puede ser muy persuasivo. La razón es que el argumento es consistente, es decir, su estructura obedece a una inferencia lógica válida y las premisas que lo componen son verdaderas o por lo menos plausibles. En cuanto a la estructura lógica, podemos ver que cumple con el esquema de la regla de transformación o de inferencia que se conoce como *silogismo hipotético*. Como sabemos, dicho esquema se usa para elaborar inferencias válidas. Respecto a las premisas, la primera es verdadera debido a que asevera lo que Hume entiende por *cuestiones de hecho*, en otras palabras, es verdadera por definición. La segunda premisa es plausible en la medida que pone de manifiesto una condición necesaria para que una proposición sea auto-evidente, es decir, que podamos entender su significado con base en los términos que la componen. En palabras de Hume “las proposiciones de este tipo pueden ser descubiertas por la sola operación del pensamiento, con independencia de lo que exista en el universo”.

Ahora bien, aunque podamos aseverar que existen proposiciones auto-evidentes que “afirman o implican existencia”, tales como aquellas que refieren a entidades abstractas como los números, no constituiría un contraejemplo para la premisa (2). Puesto que, la expresión “afirman o implican existencia” en la premisa (2) es equivalente a la expresión “afirman o implican existencia de alguna entidad no-abstracta”. Así pues, entidades abstractas como los números y demás no se encuentran incluidos en los términos de la premisa dos.

En la sección IV de la *Investigación* Hume da su razón para aseverar su segunda negación. En el segundo párrafo muestra por qué las cuestiones de hecho no pueden ser proposiciones demostrables, basándose en que no obedecen al principio de no contradicción:

Lo contrario de cualquier cuestión de hecho es siempre posible, pues nunca puede implicar una contradicción y es concebido por la mente con la misma facilidad y distinción, como si pudiera siempre conformarse con la realidad. *El sol no saldrá mañana* no es una proposición menos inteligible y no implica mayor contradicción que *saldrá mañana*. Por ende, en vano intentaríamos demostrar su falsedad. Si fuese demostrativamente falsa, implicaría una contradicción y nunca podría ser concebida por la mente como distinta.

Así pues, basándonos en el hecho que toda demostración debe necesariamente estar compuesta de proposiciones auto-evidentes y de las cuales se deduce una conclusión, tendríamos como consecuencia que al negar dicha conclusión (cuando hemos aceptado las premisas) estaríamos en presencia de una contradicción. De esta manera, según Dicker podemos derivar del pasaje anterior un principio con el que Hume sostiene que ninguna *proposición puente* es demostrable. Dicho principio es denominado como “Principio P” y afirma que: “Si p es demostrable, entonces hay un conjunto de enunciados, tal que (1) los miembros de S son auto-evidentes, y (2) $no\ p$, junto con S , implican una contradicción” (Dicker 2001: 58). Hume opera con el “Principio P” cuando lo emplea en su ejemplo acerca de la salida del sol. Podemos traducir lo que dice de la siguiente manera: si p es la proposición *el sol saldrá mañana*, entonces no hay un conjunto S de proposiciones auto-evidentes, tales que S junto con $no\ p$ implica una contradicción. Por lo tanto, p no es demostrable (Cf. Dicker 2001: 58)

Cuando Hume afirma que: “Lo contrario de cualquier cuestión de hecho es siempre posible, pues nunca puede implicar una contradicción” está haciendo énfasis en un aspecto fundamental de la lógica que consiste en que si afirmamos las premisas y negamos la conclusión de un argumento válido, obtendremos siempre una contradicción. Para ilustrar lo anterior, consideremos el argumento conocido en lógica como “modus ponendo ponens”:

$$\begin{array}{l} \text{Premisa 1. } p \rightarrow q \\ \text{Premisa 2. } p \\ \hline \text{Conclusión. } q \end{array}$$

¿Qué ocurre si aceptamos como verdaderas las premisas y negamos la conclusión de este argumento válido? Veamos. Para poder negar la conclusión q , debemos aseverar su negación, esto es, $\neg q$. Luego podemos afirmar la conjunción entre la premisa dos y la negación de la conclusión, es decir, aseveramos que $(p \wedge \neg q)$. No obstante, esto contradice la premisa 1, en la medida que $(p \rightarrow q)$ es equivalente a la expresión $\neg (p \wedge \neg q)$. Dado que negar la conclusión de una inferencia en el ámbito de las cuestiones de hecho no implica una contradicción entonces las inferencias en el ámbito de las cuestiones de hecho no son ni

intuitiva ni demostrativamente ciertas. Por lo tanto, ninguna inferencia causal es intuitiva o demostrativamente cierta.

5. Conclusión

La distinción entre *relaciones de ideas* y *cuestiones de hecho* le permite a Hume distinguir entre el conocimiento matemático y el empírico. A las relaciones de ideas corresponden las proposiciones auto-evidentes y los razonamientos lógicos o demostrativos. Por su parte, las cuestiones de hecho comprenden las proposiciones acerca de observaciones y las inferencias causales. Hume argumenta que ambos ámbitos del conocimiento son mutuamente excluyentes. Por un lado, las proposiciones y razonamientos concernientes a relaciones de ideas no cumplen con una característica propia de las proposiciones e inferencias que pueden hacerse en el ámbito de las cuestiones de hecho. En efecto, las relaciones de ideas no se refieren ni implican la existencia de alguna entidad no obstrata como percepciones, objetos físicos o eventos.

En consecuencia, lo que se afirma en el contexto de las relaciones de ideas es verdadero, independientemente de lo que ocurra en el universo. Por otra parte, Hume niega que lo que se asevera en el ámbito de las cuestiones de hecho cumple con características propias de las relaciones de ideas. Ciertamente, las proposiciones e inferencias de hecho o existencia no pueden ser ni auto-evidentes, ni demostrativas. Por lo tanto, no son verdaderas con independencia de lo que ocurre en el universo. Finalmente, al considerar que la causalidad es a las cuestiones de hecho lo que la demostración a las relaciones de ideas, Hume concluye que nuestras inferencias causales no pueden justificarse lógicamente.

**Capítulo tres: Una lectura equivocada y una lectura alternativa del escepticismo
humeano sobre las inferencias causales**

1. Introducción

El conocimiento empírico no se reduce a lo observado, los seres humanos también aseguran tener conocimiento sobre eventos no observados que acaecerán en el futuro. Se busca, por ejemplo, *predecir* el clima para evitar desastres generados por huracanes o aprovechar un clima templado para hacer grandes cosechas. También se está seguro acerca de hechos que ocurren en un espacio remoto al que nos encontramos y de los cuales no tenemos percepciones actuales, por ejemplo, que la luna sigue existiendo durante el día aunque no se pueda ver por la luz del sol. Finalmente, se afirma conocer hechos acaecidos antes de la llegada del ser humano al mundo, como la existencia de los dinosaurios. En todas las circunstancias mencionadas pretendemos tener conocimiento acerca de eventos no observados. Hume aborda la cuestión de nuestro conocimiento de lo no observado a partir de una pregunta muy simple ¿Se puede estar justificado para creer *razonablemente* que un evento no observado tendrá lugar? La respuesta de Hume a esta cuestión pone en duda la efectividad de las inferencias causales, aquellas que los seres humanos utilizan para extender su conocimiento más allá de sus observaciones pasadas y presentes.

El escepticismo humeano sobre las inferencias causales ha tenido como comentaristas a grandes figuras del ámbito filosófico contemporáneo. Entre los comentaristas contemporáneos más destacados se encuentran Wesley Salmon y Barry Stroud. En su obra *Hume*, Stroud desarrolla un análisis de lo que él denomina la *interpretación estándar del escepticismo de Hume*. Stroud concluye que la interpretación estándar se equivoca al aseverar que el escepticismo humeano se fundamenta en la idea de que toda inferencia debe ser deductivamente válida, para Stroud esta idea es una asignación arbitraria que se le impone a Hume y de la cual se deriva injustificadamente una crítica a su escepticismo. En consecuencia, Stroud considera que se puede argumentar plausiblemente que Hume pudo tener una motivación distinta a la de la interpretación estándar para establecer su escepticismo. Stroud señala que entre los que comparten la interpretación estándar está el filósofo de la ciencia Wesley Salmon. No obstante, Stroud no hace una exposición sistemática de la interpretación salmoniana, sólo se limita a señalar la coincidencia de Salmon con la interpretación estándar en una nota al pie. Dado que este último capítulo tiene como objetivo central un análisis crítico de la interpretación de Wesley Salmon sobre

el escepticismo de Hume, se comenzará con exponer la visión salmoniana sobre dicho escepticismo. Luego se mostrará que la interpretación de Salmon se identifica en puntos importantes con lo que Barry Stroud llama *la interpretación estándar*. Hay que anotar que la interpretación de Salmon no sólo busca explicar en qué consiste el escepticismo humeano, también pretende mostrar que es insostenible, que su fundamento no es sólido, debido a que Hume cae en una especie de paradoja. Así pues, dada la identificación establecida entre ambas interpretaciones, se espera hacer extensiva la crítica de Stroud a la interpretación de Salmon. Con ello, se espera eludir el resultado paradójico del que habla Salmon y cumplir con el objetivo general de este texto.

2. La lectura de Salmon sobre el escepticismo de Hume acerca de las inferencias causales

A juicio de Wesley Salmon, el argumento escéptico de Hume tiene como punto de partida su intento por responder a la siguiente cuestión: ¿Podríamos estar justificados para aceptar una conclusión sobre un hecho no observado teniendo sólo como evidencia eventos observados en el pasado y una impresión presente? Para ilustrar este interrogante, Salmon propone el siguiente ejemplo: Supongamos que guardamos un número determinado de caramelos en una urna. Además, cada uno de estos caramelos es de color negro y tienen sabor a regaliz. Supongamos también, que alguien ha sacado algunos caramelos de las urnas y ha constatado, examinando uno por uno, que todos son de color negro y tienen sabor a regaliz. La cuestión que surge entonces es ¿Está justificada esta misma persona a afirmar que el próximo caramelo de color negro que saque de la urna tendrá sabor a regaliz? Una primera respuesta que puede darse a esta cuestión consiste en que

podemos señalar que la inferencia se conforma a un principio inductivo ya aceptado, un principio que asevera que las instancias observadas se conforman aproximadamente con una *generalización que constituye su evidencia*. ¿Qué motivos tenemos para aceptar éste o cualquier otro principio inductivo? ¿Hay alguna razón o justificación para confiar en las conclusiones que surgen de las inferencias de este tipo? ¿Dado que las premisas de esta inferencia son verdaderas, y dado que la inferencia se conforma a cierta regla, ¿podemos proporcionar *cualquier justificación racional* para aceptar su conclusión, en vez de, por

ejemplo, la conclusión de que los caramelos negros que aún no se han observado tienen un gusto a quinina? (Salmon 1967: 7. Las cursivas son mías)

La respuesta de Hume a todas estas cuestiones es que no es posible dar una justificación *racional* para aceptar la verdad de un enunciado que se refiera a un evento no observado, en el caso de los caramelos, no es posible justificar racionalmente que el próximo caramelo que se saque de la urna tendrá sabor a regaliz. El fundamento de esta respuesta escéptica es que Hume niega que las creencias sobre lo no observado se puedan justificar demostrativamente y al mismo tiempo ampliar nuestro conocimiento. A juicio de Salmon, uno de los más grandes aportes de la epistemología humeana a la filosofía es haber mostrado que es muy difícil ofrecer una justificación racional de las inferencias causales.

Para poder seguir los pasos que llevan a Hume camino al escepticismo, Salmon considera necesario dar cuenta de los dos únicos tipos de inferencia que, según Hume, nos permiten obtener conocimiento. El primer tipo obedece a las inferencias *demostrativas*, a las que Hume circunscribe en el ámbito de las *relaciones de ideas*. En tales inferencias, la conclusión se sigue necesariamente de las premisas. Si la conclusión de un razonamiento deductivo es falsa y las premisas son verdaderas entonces estamos ante un razonamiento no válido y contradictorio. En consecuencia, toda demostración ha de *preservar necesariamente la verdad* desde las premisas a la conclusión. Por otra parte, tenemos las inferencias *no demostrativas* que hacen parte del ámbito de las cuestiones de hecho. En estas inferencias la conclusión podría ser falsa a pesar de que sus premisas sean verdaderas sin incurrir en una contradicción. Ello debido a que en el ámbito de la experiencia la proposición contraria a una que afirma una cuestión de hecho es siempre posible. En conclusión, “una inferencia demostrativa *preserva necesariamente la verdad*; una inferencia no demostrativa no”. (Salmon 1967: 8)

Es posible que las inferencias causales o inductivas puedan llevarnos a cometer errores. La experiencia nos muestra que el futuro no siempre se conforma al pasado y al presente. A pesar de que en el pasado una persona haya asociado constantemente la contigüidad espaciotemporal entre el cielo nublado y la lluvia y que en este momento dicha persona observa que el cielo está nublado, es posible que su creencia en que va a llover sea falsa, es decir, que el contenido de la creencia estaba equivocado. No obstante, sí se pueden llegar a

realizar inferencias causales cuyas premisas no tengan relaciones de necesidad entre sí y que aún así ofrecen algún soporte o justificación que hacen *más probable* su conclusión. Entonces, bajo las inferencias causales ha de subyacer una lógica que se muestra adecuada, debido a que sus conclusiones podrían tener algún *grado* de justificación. Las inferencias que poseen la propiedad de hacer más probable su conclusión son llamadas por Salmon *inferencias inductivas correctas*. (Cfr. Salmon 1967: 8). Las inferencias de este tipo son ampliativas. En esta medida, cuando una inferencia inductiva es correcta nos informa en su conclusión, con un grado de justificación, algo nuevo no presupuestado necesariamente en las premisas.

Por otra parte, las inferencias demostrativas o deductivamente válidas obtienen su rótulo gracias a que “adquieren la *preservación necesaria de la verdad*, sacrificando cualquier extensión de contenido” (Salmon 1967: 8). Las cursivas son del autor). La conclusión de tales inferencias no nos brinda información acerca de nada que no esté contenido en las premisas de las que se dedujo. Por ejemplo, la conclusión *Sócrates es mortal* se sigue necesariamente de las premisas antecedentes *Todos los hombres son mortales* y *Sócrates es hombre* porque los términos que componen la conclusión ya están en las premisas. Dado lo anterior y bajo ciertas definiciones y reglas sobre el *término medio* y otros criterios de validez formal del silogismo, podemos deducir, preservando la verdad de las premisas a la conclusión, que *Sócrates es mortal*. Sin embargo, dicha conclusión no nos dice nada nuevo sobre Sócrates, es decir, nada que no esté ya prefijado por las premisas. Por ejemplo que *Sócrates murió en el siglo IV antes de Cristo*.

Después de esta disquisición acerca de la distinción entre los dos tipos de inferencia, Salmon concluye que para Hume ninguna inferencia que *preserve necesariamente la verdad* nos puede brindar como conclusión un enunciado que amplíe nuestro conocimiento. Para aclarar este punto, Salmon parte de suponer que tenemos una inferencia que cumple tanto con el requisito de preservar necesariamente la verdad como el de proporcionarnos una conclusión ampliativa y así evaluar qué consecuencias habrían si éste fuese el caso. Además, nos pide considerar que tal inferencia tiene la forma $P_1 \dots P_k$ implica C . Dado esto, si suponemos que $P_1 \dots P_k$ implica C es una inferencia no ampliativa, entonces la inferencia es analítica y su conclusión está vacía de nuevo contenido cognoscitivo. Por otra

parte, si suponemos que la inferencia nos proporciona una conclusión que constituye un nuevo contenido cognoscitivo, entonces hemos de concluir que la inferencia es sintética. Por lo tanto,

sostener que hay inferencias que son ampliativas y que preservan necesariamente la verdad, es tanto como afirmar que hay verdades sintéticas a priori. Esto puede ser visto de otra manera. Cualquier inferencia ampliativa puede convertirse en una no ampliativa, adicionando una premisa. (Salmon 1967: 9).

No obstante, si adicionamos la premisa sintética priori dando lugar a una inferencia de la forma “ P_1 y $P_2 \dots P_k$ implica C ”, entonces cabría la posibilidad de que la inferencia se convierta en una deducción válida cuya conclusión C no amplía nuestro conocimiento más allá de la información que ya está contenida en las premisas P_1 y $P_2 \dots P_k$. Si analizamos de nuevo el ejemplo de los caramelos negros con sabor a regaliz se puede apreciar si esto es posible o no:

1. Algunos caramelos negros de esta urna han sido observados.

Todos los caramelos negros que han sido observados de esta urna tienen sabor a regaliz.

C: Todos los caramelos negros de esta urna tienen sabor a regaliz. (Salmon 1967: 9)

La inferencia anterior parece ser *prima facie* un argumento de tipo ampliativo. La conclusión describe un hecho no observado. La razón es que las premisas de las que parte hacen referencia a eventos observados, mientras la conclusión describe un hecho no observado. Además, esta inferencia es no demostrativa, debido a que podemos concebir la falsedad de la conclusión sin que ello implique una contradicción en relación con la verdad de las premisas ¿Es posible hacer de esta inferencia un argumento demostrativo que además amplíe nuestro conocimiento? Como dijimos, para lograr responder afirmativamente esta cuestión podría adicionarse una premisa sintética a priori a la inferencia. Así pues, la inferencia 1 tomaría la siguiente forma:

2. Algunos caramelos negros de esta urna han sido observados.

Todos los caramelos negros que han sido observados de esta urna tienen sabor a regaliz.

Cualquiera de los caramelos que contiene esta urna que tienen el mismo color, también tienen el mismo sabor.

C: Todos los caramelos negros de esta urna tienen sabor a regaliz. (Salmon 1967: 9)

La introducción de la nueva premisa pareciera dar como resultado una inferencia demostrativa. No obstante, tras la adición de la nueva premisa la inferencia no se torna ampliativa, debido a lo que se afirma en la premisa 3. Si aceptamos esta premisa entonces aceptamos que ya sabemos de antemano lo que hay en la urna y sus propiedades, por lo tanto, la conclusión no nos dice nada nuevo acerca de los caramelos que quedan en la urna. No podemos decir que su conclusión nos da información que no esté contenida en las premisas, es decir, el segundo argumento es una inferencia demostrativa más no ampliativa. Sin embargo, el enunciado “Cualquiera de las dos bolas en esta urna que tienen el mismo color tienen el mismo sabor” dista mucho de ser un juicio sintético a priori, pues si bien el predicado de tal enunciado no está contenido en el sujeto, no podemos afirmar al mismo tiempo que el enunciado es universal y necesario, como ocurre con las leyes que rigen la naturaleza.

No obstante, Salmon considera que en la obra de Hume puede encontrarse la formulación de un *principio* que podría cumplir con la función que se exige de una proposición sintética a priori en una inferencia causal, a saber, que la haga que se preserve necesariamente la verdad de premisas a conclusión y que propicie la ampliación del conocimiento. Tal principio es denominado por Salmon como el *principio de la uniformidad de la naturaleza o principio de uniformidad*: “el principio de que *casos de los que no hemos tenido experiencia deben ser semejantes a aquellos en que sí la hemos tenido, pues la naturaleza sigue siempre uniformemente el mismo curso*” (Tratado. 89. Las cursivas son del autor original)

Ciertamente, tal principio podría constituirse en la premisa adicional que le hace falta a las inferencias inductivas para ser demostrativas y ampliativas. Si se puede probar que la naturaleza obedece a una uniformidad que se mantiene en el pasado y se conserva en el futuro, entonces se puede estar justificado racionalmente en una creencia acerca de lo no observado. No obstante, para que lo anterior fuese posible, habría que determinar si el principio de uniformidad es una verdad sintética a priori. Sin embargo, a juicio de Salmon,

en la obra de Hume también puede encontrarse por lo menos un argumento que niega que sea posible determinar que tal cosa es cierta. Para Hume, el curso regular de la naturaleza podría alterarse. Hemos observado en muchas ocasiones que el pasado no siempre es una buena guía para justificar aseveraciones acerca del futuro: el sol podría no salir mañana y una bola de billar podría, al golpear otra, no moverla. Por lo tanto, el principio de uniformidad no es la verdad sintética a priori que garantiza que las inferencias causales puedan ser demostrativas y ampliativas, dado que no es universal.

La conclusión anterior también está apoyada por una razón más, esta vez ligada directamente con la distinción que Hume hace entre *relaciones de ideas* y *cuestiones de hecho*. Las inferencias que expresan relaciones de ideas son demostrativas, *preservan necesariamente la verdad*, mas no son ampliativas, mientras las inferencias relativas a cuestiones de hecho amplían el conocimiento humano pero no pueden ser demostrativas. Ambos tipos de inferencia se excluyen en las características que las definen: la capacidad de preservar necesariamente la verdad y la capacidad de ampliar el conocimiento humano. En consecuencia, gracias a la distinción tajante y excluyente que plantea la distinción mencionada, de entrada no es posible que ningún principio sintético a *priori* haga que una inferencia causal sea demostrativa y ampliativa. Así pues, a juicio de Salmon

si estamos de acuerdo en que no hay verdades sintéticas a priori, entonces tenemos que identificar la preservación necesaria de la verdad con las inferencias no ampliativas. Toda inferencia ampliativa es no demostrativa. Esto nos lleva a una exhaustiva tricotomía de inferencias: inferencia deductiva válida, inferencia inductiva correcta, y un surtido variado de falacias. Sin embargo, la primera cuestión que surge es si la segunda categoría es vacía o si hay tales cosas como inferencias inductivas correctas. Este es el problema de la inducción de Hume. ¿Podemos mostrar que cualquier tipo de inferencia ampliativa puede estar justificada de alguna manera? (Salmon 1967: 10).

A juicio de Salmon, la respuesta de Hume a esta pregunta es negativa, es decir, nunca estamos racionalmente justificados para creer en un evento no observado. No es posible justificar empíricamente las inferencias ampliativas afirmando que es racional confiar en sus resultados porque en otras ocasiones tales inferencias han funcionado. Ello sería justificar una inferencia ampliativa con otra inferencia ampliativa, lo cual conlleva a un

círculo vicioso. Por otra parte, tampoco se pueden justificar demostrativamente las inferencias ampliativas sin convertirlas en no ampliativas:

No podemos justificar ninguna clase de inferencia ampliativa. Si pudieramos justificarla deductivamente, no sería ampliativa. No podemos estar justificados no demostrativamente porque esto podría llevarnos hacia un círculo vicioso. Parece entonces, que no hay ninguna forma en la cual podamos extender nuestro conocimiento hacia lo no observado. Con seguridad, tenemos muchas creencias sobre lo no observado, y en algunas de ellas guardamos una gran confianza. Sin embargo, tales creencias ¡no tienen ninguna justificación racional alguna! (Salmon 1967: 11)

3. Salmon y la interpretación estándar del escepticismo de Hume sobre las inferencias causales

Al igual que Salmon, Stroud nos da a entender que al estudiar los análisis de la causalidad de Hume, se encuentra que el autor del *Tratado* afirma que: al establecer conclusiones de tipo causal, lo que se hace es realizar inferencias a partir de experiencias pasadas y presentes con el fin de aseverar que una experiencia futura tendrá lugar. Es decir, que una creencia acerca de lo no observado será el caso. Así pues, el principal interrogante que plantean las inferencias causales es ¿cómo hace una persona para realizar el tránsito de lo observado a hacia lo no observado? Hume lo expresa de la siguiente manera:

En cuanto a la *experiencia* pasada, puede concederse que nos suministra información *directa* y *cierta* sólo respecto de aquellos objetos particulares y de aquel preciso período de tiempo que cayó bajo su conocimiento; ¿por qué esta experiencia habría de ser extendida a un tiempo futuro y a otros objetos que, según lo que sabemos, podrían ser sólo similares en apariencia? Es este el principal interrogante sobre el que quisiera insistir. (*Investigación*: 29. Las cursivas son del autor original)

Tal interrogante es respondido por Hume de una forma negativa, es decir, escéptica, no es posible creer justificadamente que ocurrirá un evento futuro. A juicio de Stroud, para entender con mayor profundidad dicha posición escéptica hay que establecer hacia qué teoría de la *creencia* están dirigidos los análisis de Hume. Dicha teoría es lo que denomina Stroud *Teoría Tradicional de la Creencia*. Consiste en que los seres humanos son seres

racionales en cuanto llegan a sus creencias después de encontrar cuál de ellas tiene la mejor evidencia. En otras palabras, después de sopesar las creencias entre sí y ver cuál está mejor respaldada por la experiencia. Nuestras creencias acerca de lo no observado son producto de procesos inferenciales que tienen como punto de partida eventos observados que se consideran como evidencia. Hume cuestiona esta teoría tradicional de la creencia cuando afirma que: nadie puede creer justificadamente en un evento no observado sólo a partir de la conjunción constante de experiencias pasadas y una impresión presente. En otras palabras, no es posible establecer *razonablemente* el tránsito desde lo observado hacia lo no observado.

A pesar de que no se está justificado razonablemente para predecir el futuro a partir de lo experimentado en el pasado, Hume asevera que aun así tenemos creencias acerca de lo no observado y que tales creencias son producto de la *observación* de la conjunción constante de experiencias pasadas junto a una impresión presente. Además, muchas de esas creencias son fundamentales para adecuar medios a fines con el fin de garantizar nuestra sobrevivencia y desenvolvernarnos exitosamente en nuestra vida práctica. En consecuencia, surge una disyuntiva frente a la teoría tradicional de la creencia que puede tomarse como una conclusión escéptica: o la teoría tradicional de la creencia es una teoría equivocada o no podemos saber si estamos justificados cuando arribamos a creencias fundamentales para nuestra vida práctica. No lo hacemos mediante un proceso que involucre a la razón.

Para ahondar en la caracterización de dicho escepticismo y mostrar como el autor del *Tratado* llega a él es necesario, según Stroud, esquematizar la línea de razonamiento de la teoría tradicional de la creencia que Hume considera injustificable. Tal línea de razonamiento procede bajo el siguiente esquema:

(EP) Todos los *As* observados han sido seguidos por *Bs*.

(IP) Se observa ahora un *A*

(EF) Por lo tanto, tendrá lugar un *B*. (Stroud 1986: 83)

El primer enunciado de la inferencia se refiere a la conjunción constante entre eventos semejantes y contiene experiencias pasadas (EP). El contenido del segundo enunciado debe ser siempre una impresión presente (IP). Por último, la conclusión del enunciado versa sobre un hecho no observado o experiencia futura (EF). Bajo este esquema los seres

humanos elaboran y justifican sus creencias sobre lo no observado, gracias a que se muestra que lo que acaecerá en el futuro está *determinado* por lo ocurrido en el pasado y lo que ocurre en el presente: “Según Hume, siempre que dos enunciados de la forma *EP* e *IP* son verdaderos respecto de la experiencia de una persona particular, entonces esa persona inferirá de hecho, y por ende llegará a creer, un enunciado de la forma de *EF*. Por supuesto, habrá una razón *por la cual* cree lo que cree” (Stroud 1977: 83. La cursiva es del autor). No obstante, para Hume nadie puede justificar lo que cree respecto a lo no observado. Es decir, nadie “tiene, y no puede tener, una creencia razonable de que tendrá lugar un *B*” (Stroud 1986: 83). Aunque *EP* e *IP* fueran verdaderas, ninguna persona podría tener una *razón* para inferir *EF*. Es decir, no estamos *justificados* para creer que *B* será el caso y excluir la posibilidad de que *B* no lo sea. ¿Cómo llega Hume a tal escepticismo acerca de nuestras creencias sobre lo no observado?

Stroud, al igual que Salmon, considera que el primer paso del argumento escéptico de Hume consiste en afirmar que quién pretenda realizar una inferencia de lo observado a lo no observado, bajo la línea de razonamiento esquematizada, debe justificar razonablemente el *principio de uniformidad*. En otras palabras, Hume supone que “Decir que una inferencia está fundada en una suposición determinada (como el principio de uniformidad) es por lo menos decir que nadie tendrá justificación para inferir la conclusión de las premisas a menos que tenga justificación para creer en la suposición en la cual la inferencia está fundada” (Stroud 1986: 86. El parentésis es mío). A partir de este paso, Hume procede argumentando que dado que ningún ser humano es capaz de mostrar que su creencia en el principio de uniformidad es verdadera, entonces no es posible para ningún ser humano creer *razonablemente* que tendrá lugar una experiencia no observada. Para argumentar esta tesis, Hume muestra que dicho principio no puede ser establecido desde ninguna de las dos únicas formas que tenemos los seres humanos para apoyar una creencia, a saber, “el razonamiento demostrativo que concierne a la relación entre ideas, y el razonamiento (...) referente a cuestiones de hecho y existencia” (*Investigación*: 30)

La primera forma que una persona tiene para apoyar una creencia es mediante una inferencia de tipo deductivo o demostrativo. Además, para Hume no es posible mostrar que el principio de uniformidad es verdadero apelando a la lógica, ya que este principio podría

ser falso. Por lo tanto, no puede obrar adecuadamente como la conclusión de un argumento lógico o demostrativo:

El método de razonamiento antes seguido nos convencerá fácilmente de que no pueden existir argumentos *demostrativos* que prueben que *casos de los que no hemos tenido experiencia son semejantes a aquellos en que sí la hemos tenido*. Podemos al menos concebir un cambio en el curso de la naturaleza, y ello prueba suficientemente que tal cambio no es absolutamente imposible. Formar una idea clara de algo es un argumento innegable de su posibilidad, y constituye por sí solo una refutación de cualquier pretendida demostración en contrario. (Tratado: 89. Las cursivas son del autor)

La segunda forma en la que podría probarse la verdad del principio de uniformidad consiste en mostrar que se deriva de la observación. No obstante, dicha estrategia también es considerada por Hume como ineficaz. Lo anterior, debido a que se comete una falacia de circularidad:

Si, por consiguiente, hay una argumentación que nos comprometa a confiar en la experiencia pasada y a hacer de ella una norma para nuestro juicio futuro, estos argumentos deben ser (...) relativos a cuestiones de hecho y de existencia real (...) No obstante, si nuestra explicación de esta especie del razonamiento se admite como sólida y satisfactoria, debe resultar evidente que no hay un argumento semejante. Hemos dicho que todos los argumentos relativos a la existencia se fundamentan en la relación de causa y efecto; que nuestro conocimiento de esta relación se deriva por entero de la experiencia, y que todas nuestras conclusiones experienciales proceden bajo el supuesto de que el futuro se conformará al pasado. Esforzarnos, entonces, por probar este último supuesto mediante argumentos (...) relativos a la existencia, implica evidentemente una circularidad, pues se admite como verdadero precisamente aquello que debe probarse. (*Investigación*: 30)

Hasta aquí se ha esgrimido que Hume presenta el principio de uniformidad como un elemento necesario para fundamentar toda inferencia que pretenda justificar *razonablemente* lo no observado a partir de lo observado. Además, que es imposible establecer el principio de uniformidad como verdadero. Sin embargo, esto no es suficiente para comprender en qué se fundamenta el escepticismo de Hume respecto a las inferencias causales. Resta resolver la cuestión sobre *por qué* él considera que el principio de uniformidad debe ser un premisa que cualquier inferencia que vaya de lo observado a lo no

observado debe contener. De esta manera, la tarea a realizar consiste en responder por qué Hume exige tal requisito para las inferencias causales.

Una posible respuesta a esta cuestión puede tener como punto de partida lo expresado por Hume sobre la naturaleza de las inferencias deductivas y las inferencias causales. Como se ha visto, Hume ha mostrado que es evidente que las inferencias causales no pueden ser demostrativamente ciertas, es “una característica obvia de todas las inferencias de ese tipo el ser lógicamente inválidas tal como se presentan” (Stroud 1986: 87). Es decir, siempre es posible que, a pesar de que los enunciados *EP* e *IP* sean verdaderos, la conclusión *EF* sea falsa. En efecto, Hume señala que esto es así al aceptar que un cambio en el curso regular de la naturaleza siempre es posible, sin que ello implique una contradicción. Así, lo que le hace falta a una inferencia causal es poder lograr exhibir un carácter lógicamente válido.

Si esta es la única razón que tiene Hume para exigir la conjunción del principio de uniformidad con *EP* e *IP*, entonces lo que haría falta para que una inferencia causal apoye razonablemente una creencia sobre un evento no observado “ha de ser de tal índole, que hallándolo, el argumento así enriquecido sea deductivamente válido” (Stroud 1986: 88). Las cursivas son del autor).

Muchos han supuesto que éste es el *único* apoyo con el que cuenta Hume para afirmar que nadie tiene justificación para creer en la conclusión de una inferencia que va de lo observado a lo no observado a menos que tenga justificación para creer en el principio de uniformidad. Si éste es su único apoyo, Hume debe pensar que la conjunción del principio de uniformidad con *EP* e *IP* implica lógicamente *EF*. (Stroud 1986: 87. Las cursivas son del autor)

Según lo anterior, la conclusión escéptica de Hume está a un paso. Así, según esta interpretación, Hume supone que una creencia razonable sobre lo no observado debe ser producto de una inferencia causal que, al incluir como una de sus premisas el principio de uniformidad, se convierta en demostrativamente válida, pues de no ser así, “nadie tiene *ninguna razón en absoluto* para mantener dichas creencias” (Stroud. 1986: 90). Dado que no es posible determinar que el principio de uniformidad es verdadero, entonces nadie está justificado *lógica o razonablemente* para creer en un evento no observado.

A juicio de Stroud, se cree comunmente que el escepticismo humeano está basado en la imposibilidad de justificar lógicamente una creencia sobre lo no observado. Stroud denomina esta forma de ver el escepticismo de Hume como *la interpretación estándar*. Sin embargo, la interpretación estándar va más allá de querer explicar en qué consiste el escepticismo humeano. Quienes siguen esta línea de interpretación, argumentan que la conclusión escéptica de Hume (nunca estamos razonablemente justificados para creer nada sobre un evento no observado) no se infiere correctamente de la premisa que la apoya.

Cuando mucho, puede decirse que lo que Hume ha establecido, según esta interpretación, es un enunciado condicional según el cual *si* nadie tiene nunca justificación para creer una proposición a menos que tenga justificación para creer algo que lógicamente la implique, *entonces* nadie tiene nunca justificación para creer nada acerca de lo que no ha sido observado. (Stroud 1986: 89. Las cursivas son del autor)

Según el pasaje anterior, a pesar de que Hume tiene razón cuando dice que no es posible inferir lógicamente lo no observado a partir de lo observado, la fuerza escéptica que parece tener el condicional es aparente. En efecto, la crítica que se hace al escepticismo de Hume desde la *interpretación estándar* se apoya en un análisis de este condicional. Si examinamos el antecedente del condicional, nos damos cuenta que es falso. Lo anterior, se debe a que no es necesario que toda inferencia tenga que ser deductivamente válida para que pueda justificar razonablemente su conclusión a partir de sus premisas:

No toda razón necesita ser deductivamente suficiente. Un hombre tiene razón o justificación para creer en algo acerca de lo no observado en tanto que su experiencia pasada y presente lo autoriza a creerlo, o hace que para él sea más razonable creerlo, o hace que para él sea razonable creerlo, o hace que para él sea más razonable creerlo que creer lo contrario. Ese hombre puede ser razonable creyéndolo a pesar de que eventualmente resultara ser falso. (Stroud 1986: 89)

De acuerdo a lo anterior, Hume pasa por alto que *tener razones deductivas suficientes* no es la única forma que una persona tiene para estar *razonablemente justificada* sobre una creencia acerca de lo no observado. Así pues, al pasar por alto esta posibilidad, Hume comete una equivocación que lo lleva a concluir arbitrariamente que no es posible justificar en absoluto una creencia acerca de lo no observado. Si bien Hume está en lo cierto al afirmar que las inferencias desde lo observado a lo no observado no pueden cumplir con la

exigencia de deducibilidad, se equivoca al afirmar que esa exigencia debe ser una condición para creer razonablemente que tendrá lugar un evento no observado, como afirma el antecedente del condicional. Por lo tanto, la conclusión escéptica de Hume no se sigue de sus premisas. Esta desacreditación de la fuerza del escepticismo humeano a partir de la interpretación estándar “es muy atractiva, y ha atraído de hecho a muchos comentadores. Considera que lo que Hume dice es importante y claramente verdadero, y a la vez nos salva del escepticismo que él creía haber demostrado” (Stroud 1986: 90), lo cual resulta paradójico.

Una vez se ha caracterizado lo que Stroud denomina como *interpretación estándar*, podemos ver que el análisis que hace Salmon del escepticismo de Hume coincide con el dictamen de dicha interpretación por lo menos en cinco puntos fundamentales:

1. Ambas interpretaciones coinciden en que para Hume no es suficiente la observación de una conjunción constante entre experiencias pasadas y una impresión presente para creer *razonablemente* que tendrá lugar un evento no observado. Para ello hace falta algo más. Hay que probar que el *principio de uniformidad es un supuesto verdadero* y así poder incluirlo como *premisa adicional* de toda inferencia causal o inductiva.
2. Tanto la interpretación estándar como la interpretación de Salmon, coinciden en que 1 es el primer paso del argumento escéptico de Hume.
3. Si se prueba la verdad del principio de uniformidad y se incluye como *premisa adicional* de las inferencias causales, éstas podrían adquirir la capacidad de *preservar necesariamente la verdad* sin sacrificar su carácter *ampliativo*. Tal como ocurriría si tal principio fuese una verdad sintética a priori.
4. Tanto para Salmon como para la interpretación estándar, Hume supone que sólo se puede creer razonablemente en una proposición que versa sobre un evento futuro, cuando se cree en “algo” que implica lógicamente tal proposición. Ese “algo” es el principio de uniformidad. Debido a que no es posible establecer la verdad del principio de uniformidad ni lógicamente ni empíricamente, entonces no es posible creer razonablemente que un evento no observado tendrá lugar. En consecuencia, nunca es posible tener una creencia razonable sobre un evento no observado.

5. Finalmente, las dos interpretaciones coinciden en que a partir de lo anterior el escepticismo humeano sobre las inferencias causales se torna insostenible:

Esta es una conclusión dura, sin embargo parece estar soportada por argumentos impecables. Podría ser llamada la “paradoja de Hume,” dado que la conclusión, aunque ingeniosamente argumentada, es absolutamente repugnante al sentido común y a nuestras más profundas convicciones. Sabemos (“en nuestros corazones”) que tenemos conocimiento de hechos no observados. El desafío ahora consiste en mostrar como esto es posible. (Salmon: 1967: 11)

4. La interpretación estándar: una lectura equivocada del escepticismo de Hume

La *interpretación estándar* descrita por Stroud y compartida por Salmon, se fundamenta en la idea de que para Hume toda buena inferencia debe ser deductiva. Es decir, si una persona desea creer razonablemente en la conclusión de una inferencia, sus premisas han de apoyar su conclusión lógicamente. Según esta interpretación, de lo anterior Hume infiere su conclusión escéptica sobre las inferencias causales: dado que ninguna inferencia de lo observado a lo no observado puede ser deductiva o demostrativamente válida porque no se puede demostrar la verdad del principio de uniformidad, entonces ninguna creencia que se tenga sobre algo no observado puede estar justificada racional o razonablemente:

Sugerí que el argumento negativo o escéptico de Hume está dirigido contra las afirmaciones de una cierta concepción tradicional de la razón o la racionalidad. La interpretación estándar que he estado considerando sostiene que Hume comparte tal concepción, por lo menos al suponer que *todo razonamiento debe ser deductivo o que se tiene razón para creer algo si se tiene razón para creer algo que lógicamente lo implica*. Entonces ya sólo hay un paso para llegar a la conclusión de que ninguna creencia acerca de lo no observado es razonable, puesto que no hay ningún argumento deductivamente válido cuyas premisas se refieran sólo a lo que ha sido observado y cuya conclusión se refiera a lo que no ha sido observado (Stroud 1986: 94. Las cursivas son mías)

Sin embargo, Stroud propone que la conclusión escéptica de Hume puede fundamentarse en algo distinto a lo planteado por Salmon y la interpretación estándar. A juicio de Stroud, Hume se pudo haber servido de un aspecto de la *justificación* o de las razones que Salmon

no tiene en cuenta, lo cual podría indicar una lectura erronéa de Hume por parte de Salmon. Tal aspecto de las razones pudo ser lo que condujo a Hume a su escepticismo sobre las conclusiones de las inferencias acerca de lo no observado sin necesidad de exigir que todas las justificaciones deban ser deductivamente suficientes. Si se argumenta esta idea plausiblemente, puede que se evite el resultado paradójico defendido por Salmon. Hay que anotar que con esta interpretación alternativa Stroud no quiere dar a entender que Hume busca negar esta exigencia de deducibilidad, sólo que Hume pudo haber llegado a su conclusión escéptica sin “haber tenido que hacerla, sea explícita, sea implícitamente”. (Stroud 1986: 94). De esta manera, Stroud propone una lectura alternativa del escepticismo humeano que no le atribuya injustificadamente a Hume la idea de que toda inferencia debe ser deductivamente válida y que tenga en cuenta el primer paso de su argumento escéptico.

Para desarrollar su propuesta, Stroud retoma la cuestión que Hume se plantea acerca de las creencias sobre lo no observado. De esta manera, invita a suponer que una persona *x* ha observado una conjunción constante entre dos tipos de eventos **A** y **B** que se suceden espaciotemporalmente. Además, afirma que dicha persona en este momento está observando un evento **A** y, en consecuencia, también cree que ocurrirá un evento no observado **B**. Para Stroud, Hume está interesado en determinar si la creencia de *x* en que ocurrirá un evento **B** es razonable o está justificada. No obstante, determinar tal cosa es complicado. Ello debido a que no basta con que *x* tenga experiencias pasadas y presentes de **As** y **Bs** y crea que tendrá lugar un **B** para que su creencia sea razonable. La persona *x* podría mantener su creencia por alguna razón muy mala y que está totalmente desconectada de su experiencia pasada y presente de **As** y **Bs**. O podría creerla nada más por el hecho de haber adivinado que ocurriría un evento **B**, o podría creer que tal evento acaecerá sin tener ninguna razón que lo justifique. De acuerdo a lo anterior, lo experimentado no es suficiente para que la persona *x* crea que tendrá lugar un **B** (Cfr. Stroud 1986: 95). Es decir, a la persona *x* le haría falta algo más que su experiencia pasada y presente de **As** y **Bs** para que su creencia en **B** sea razonable.

Haría falta que la persona *x* también crea que su experiencia pasada y presente de **As** y **Bs** representa una buena razón o una buena justificación para creer que tendrá lugar un **B**. Debe creer que su experiencia pasada de **As** y **Bs** justifica adecuadamente su creencia en **B**.

Si esto no es así, al creer que tendrá lugar un **B**, la persona *x* no estará en una mejor situación que si hubiese adivinado que ocurriría **B** o que si creyera **B** por una razón muy mala o que creyera **B** sin exponer razón alguna. Sin embargo, así como no es suficiente para la persona *x* creer que tendrá lugar un **B** para que su creencia sea razonable, tampoco es suficiente creer que lo experimentado (experiencia pasada y presente de **As** y **Bs**) constituye una buena razón para creer razonable o justificadamente que ocurrirá un evento **B**. Ello porque existe la posibilidad de que su *creencia* en que lo experimentado constituye una buena razón para creer que **B** ocurrirá, puede estar basada en una justificación inadecuada o simplemente sea producto de la suerte. Así pues, su creencia en que lo experimentado constituye una buena razón para creer **B** también debe estar justificada. En consecuencia, se vuelve de nuevo al comienzo: hay que encontrar de nuevo *algo más* en la *creencia* en que lo experimentado constituye una buena razón para que la creencia en **B** sea razonable:

Parecería que, si su creencia de que tendrá lugar un **B** ha de ser razonable y justificada, y su creencia de que lo que ha experimentado constituye una buena razón para creer que tendrá lugar un **B** ha de formar parte de su razón para creerlo, entonces su creencia de que lo que ha experimentado constituye una buena razón para creer que tendrá lugar un **B** deberá ella misma ser razonable y justificada. No puede ser algo que crea sin ninguna razón en absoluto. Si lo fuera, entonces su creencia de que tendrá lugar un **B** no sería razonable. No habría en absoluto inferido razonablemente o justificadamente lo no observado a partir de lo observado. (Stroud 1986: 96)

Según lo anterior, una persona que busca justificar su creencia en algo no observado, apela a lo experimentado a través de un proceso que requiere el uso de justificaciones anteriores. Esta concepción de las razones puede ser a la que Hume apunta sus críticas. Si se considera cierto que “cualquier cosa a la que apelemos debe a su vez mostrarse como razonable” (Stroud 1986: 97), también debe aceptarse que la *justificación* de una creencia sobre lo no observado parece tener un carácter potencialmente regresivo que podría extenderse *ad infinitum*. Ello debido a que ninguna creencia en un evento no observado nunca puede estar suficientemente justificada porque siempre hará falta algo más: una nueva razón o justificación sobre porque creemos que algo es una buena justificación. Por lo tanto, nadie está racionalmente justificado para creer que un evento no observado tendrá lugar. Como

consecuencia de este análisis, Stroud asevera que el escepticismo humeano no es producto del supuesto de que “todas las razones deben ser deductivamente suficientes” (Stroud 1977: 97), sino de la imposibilidad de ofrecer una justificación última e indubitable acerca de porque se cree que ocurrirá un evento no observado.

Para ilustrar con mayor claridad la idea de que el escepticismo de Hume no se fundamenta en una presunción gratuita sobre el carácter deductivo que debe tener toda inferencia, Stroud adiciona al esquema de la teoría tradicional de la creencia que critica Hume el enunciado (*R*):

(*EP*) Todos los *As* observados han sido seguidos por *Bs*.

(*IP*) Se observa ahora un *A*

(*R*) *EP* e *IP* constituyen una buena razón para creer que tendrá lugar un *B* (Cfr. Stroud 1986: 98)

Según el esquema anterior, lo que hace falta adicionar a la experiencia pasada y presente para creer razonablemente que ocurrirá un evento *B* es una creencia razonable sobre algo como lo expresado en *R*. Sin embargo, al introducir *R* en el razonamiento anterior no se obtiene una inferencia deductivamente válida. Ello se debe a que no se puede anular la posibilidad de que el evento *B* no ocurra, aún en el caso de que *EP*, *IP* y *R* fueran verdaderas. Es decir, que aún en este caso sigue siendo posible tener buenas razones para creer algo que en realidad es falso. En consecuencia, desde esta perspectiva, el requisito adicional que deben cumplir las inferencias causales no parte de una exigencia arbitraria sobre la naturaleza deductiva que debe exhibir toda inferencia como propone Salmon. (Cfr. Stroud 1977: 98) Desde esta nueva perspectiva, el primer paso del argumento escéptico de Hume es exigir que debe creerse en *R*, para poder tener una creencia razonable en *B*. D. Así las cosas, el argumento escéptico puede continuar de esta manera: dado que la creencia en *R* no se puede establecer concluyentemente y que ninguna inferencia causal puede ser demostrativamente válida, entonces nadie está justificado razonablemente para creer *EF* o en un evento no observado.

No obstante, Stroud considera que esta interpretación alternativa a la estándar no se ajusta al primer paso del argumento escéptico de Hume. En un comienzo Stroud planteó que lo que hacía falta para creer razonablemente que un evento *B* tendrá lugar, además de lo experimentado en el pasado y una experiencia presente, es una creencia razonable que

permite aceptar la verdad del principio de uniformidad. Sin embargo, no parece haber nada en el principio de uniformidad que implique lo planteado en *R*. No obstante, Stroud supera este obstáculo a través de una exégesis de lo que llamó la formulación de Hume del principio de uniformidad. En esta formulación encuentra evidencia textual para revertir la aparente incompatibilidad entre el principio de uniformidad y *R*. En el *Tratado*, Hume parece expresar la necesidad de establecer algo semejante a lo que se enuncia en *R*: “*casos de los que no hemos tenido experiencia **deben ser** semejantes a aquellos en que sí la hemos tenido, pues la naturaleza sigue siempre uniformemente el mismo curso*” (*Tratado*. 89. Lo resaltado es mío).

Stroud afirma que la expresión “deben ser” indica que no solamente hay que creer que los casos no observados son semejantes a aquellos de los que hemos tenido experiencia. También *se debe* creer que lo que ha sido observado y lo que es observado en el presente consituye una justificación o una buena razón para creer razonablemente que un evento futuro tendrá lugar, es decir, debe haber una razón que “comprometa a confiar en la experiencia pasada y a hacer de ella una norma para nuestro juicio futuro”. (*Investigación*: 30). Esto es equivalente a lo expresado en *R*, por lo tanto exigir *R* como garante de las inferencias causales se corresponde con el primer paso del argumento escéptico de Hume. Así pues, sólo se puede creer razonablemente en algo no observado si se está razonablemente justificado en *R* y dado que esto no es posible debido al carácter potencialmente regresivo de las justificaciones, entonces no es posible nunca creer razonablemente que un evento no observado tendrá lugar. En consecuencia, el escepticismo de Hume se sostiene sin apelar a la exigencia de razones deductivas suficientes, dado que la exigencia de *R* no tiene esta pretensión y de esta manera se evita el resultado paradójico con el que se busca desacreditar el escepticismo humeano desde la interpretación estándar.

Conclusión final

El esfuerzo intelectual de Hume en sus obras sobre el entendimiento tiene como punto de mira explicar cómo es posible el conocimiento. Es decir, dar cuenta de cómo es posible que los seres humanos adquieran nuevos conocimientos. Concluye que no es mediante la razón que se logra ampliar los objetos del conocimiento. Hume identifica a la causalidad como la principal responsable del fenómeno del conocimiento. De esta manera, caracteriza la causalidad como una relación natural que hace que la mente humana vaya más allá de lo que tiene consignado en la memoria y lo que percibe en el presente. Como relación natural, la causalidad impele al ser humano a hacer inferencias que busquen ampliar su conocimiento, tal como la naturaleza lo fuerza a percibir, alimentarse o respirar. En consecuencia, dilucidar en qué consiste la idea de causalidad ha de ser uno de los objetivos principales de la ciencia de la naturaleza humana, debido a que el conocimiento tiene un efecto práctico fundamental en la vida del ser humano. En su búsqueda del origen de la idea de causalidad Hume encuentra que esta se origina en la costumbre y no en la razón entendida como la capacidad de elaborar razonamientos lógicos. Hume argumenta este punto a partir de su distinción entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho, al mostrar que ninguna inferencia causal puede ser demostrativamente cierta.

A juicio de Barry Stroud, varios analistas de la obra de Hume, entre los que se encuentra Wesley Salmon, se han basado en la negativa de Hume a aceptar que las inferencias causales puedan ser demostrativas, para explicar y desacreditar su escepticismo sobre las inferencias causales. Según lo expuesto por comentaristas como Salmon, Hume sostiene que no es suficiente la conjunción constante entre experiencias pasadas y una impresión presente para creer *razonablemente* que tendrá lugar un evento no observado. Para poder afirmar que alguien tiene justificación para creer razonablemente en la conclusión de una inferencia causal, debe primero probar que el *principio de uniformidad es un supuesto verdadero* y así poder incluirlo como *premisa adicional* de toda inferencia causal o inductiva.

El argumento original de toda inferencia causal sólo incluye enunciados de tipo *EP*, *IP* y *EF*. Si hace falta algo para que este argumento o inferencia permita creer razonablemente en su conclusión es porque el argumento original no es deductiva o demostrativamente válido, como Hume ha mostrado. Por lo tanto, lo que hace falta, el principio de

uniformidad, ha de ser de tal índole que al encontrarlo y conjuntarlo con *EP* e *IP*, se pueda deducir *EF*, es decir, se pueda mostrar que “el argumento así enriquecido *sea* deductivamente válido” (Stroud 1986: 88). Desde este punto de vista, se considera que Hume asume sin argumento lo anterior, es decir, asume arbitrariamente que toda buena inferencia debe ser deductivamente válida, y por ello lo que haga falta para que las inferencias causales apoyen efectivamente sus conclusiones, debe garantizar que se *preserve necesariamente la verdad* sin sacrificar su carácter *ampliativo*.

Asumir tal cosa lleva a Hume a un resultado paradójico que hace insostenible su escepticismo. Si bien Hume argumenta correctamente que no es posible inferir lógicamente lo no observado a partir de lo observado, ello no implica que nunca se pueda estar *razonablemente justificados* para realizar una inferencia de lo observado a lo no observado. Lo anterior, debido a que existen otras formas de tener creencias razonables sobre lo no observado sin necesidad de justificar tal creencia deductivamente. Esta explicación y crítica del escepticismo humeano es lo que Stroud llama la *interpretación estándar del escepticismo de Hume*. Si bien Stroud no desarrolla en su obra la interpretación de Salmon sobre el escepticismo de Hume, sí lo menciona como partidario de la interpretación estándar en una nota al pie de su obra *Hume*. (Cfr. Stroud 1986: 90).

Stroud no concuerda con la explicación y la crítica de esta interpretación porque considera que este diagnóstico del error de Hume

es desdeñoso por cuanto le atribuye a Hume una suposición completamente arbitraria e injustificada sin explicar de ningún modo porque debió haberle parecido convincente. Por esa sola razón sería por lo menos deseable suplementarlo por alguna motivación plausible por parte de Hume. Pero, además, resulta difícil ver por qué y cómo tantos filósofos capaces posteriores a Hume pudieron pensar que su argumento tendría, en caso de ser correcto, precisamente las implicaciones escépticas que Hume le asignó. O bien pasaron por alto un punto bastante obvio en Hume, o bien comparten sin darse cuenta su posición relativa a las razones. Puesto que esta última posibilidad apenas es creíble en filósofos recientes que toman en serio el problema de la “justificación de la inducción”, se sigue que simplemente han leído mal a Hume. (Stroud 1986: 90)

Así las cosas, para sostener lo dicho en el pasaje anterior, Stroud se pone en la tarea de encontrar una defensa más plausible del escepticismo de Hume. Tal defensa tiene como

punto de partida la idea de que para Hume no es suficiente que *EP* e *IP* sean verdaderas para creer razonablemente *EF* y que lo que hace falta para creer razonablemente en una conclusión de una inferencia causal es el principio de uniformidad. En lo que ha de diferir con Salmon y la interpretación estándar, es que esta defensa o nueva explicación del escepticismo humeano no se fundamenta en la supuesta exigencia arbitraria de deducibilidad que Hume hace a toda inferencia. Así pues, Stroud respeta lo que se ha denominado aquí el primer paso del argumento escéptico de Hume. A juicio de Stroud, Hume pudo haber considerado que lo que hace falta para creer razonablemente en *EF* además de *EP* e *IP* es una cláusula *R* que consiste en comprobar que *EP* e *IP* constituyen una buena razón para creer razonablemente *EF*. Tal cláusula es imposible de satisfacer, pues al tratar de establecer la verdad de *R* se halla que lo que asevera conlleva a una potencial regresión infinita. No obstante, Stroud encuentra que esta defensa es incompatible con el primer paso del escepticismo de Hume. Sin embargo, tras una exégesis del principio de uniformidad demuestra lo contrario. Así pues, esta nueva defensa del escepticismo humeano no se basa en la exigencia de razones deductivas suficientes a las inferencias y no le atribuye arbitrariamente a Hume la idea de que todas las inferencias para ser efectivas deben ser deductivamente válidas, tal como lo hace Salmon. En consecuencia, se muestra que la lectura y crítica de Salmon al escepticismo humeano acerca de las inferencias causales es errada.

Bibliografía

- Ayer, Alfred. *Hume*. Alianza Editorial. Madrid. 1988.
- Bennett, Jonathan. *Locke, Berkeley, Hume: Temas Centrales*. Universidad Autónoma de México. México. 1988.
- Bunge, Mario. *Causalidad, el principio de causalidad en la ciencia moderna*. Editorial Eudeba. Buenos Aires. 1965.
- Bustamente, Alfonso. *Lógica y argumentación: de los argumentos inductivos a las álgebras de Boole*. Pearson Educación de México S.A. México. 2009.
- Dicker, Georges. *Hume's epistemology and metaphysics*. Routledge. Londres. 1998
- Hume D. *Tratado de la naturaleza humana*. Editorial Orbis. S.A. Madrid 1984.
- Hume, D. *Investigación sobre el entendimiento humano*. Editorial Norma S.A. Bogotá 1992.
- Moore, G.E. *La filosofía de Hume en Investigación sobre el entendimiento humano*. Editorial Norma S.A. Bogotá 1992.
- Newton, Isaac. *Óptica o tratado de las reflexiones, refracciones, inflexiones y colores de la luz*. Alfaguara. Madrid. 1977.
- Pereira, Francisco. *David Hume: Naturaleza, conocimiento y metafísica*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado. Santiago de Chile. 2009.
- Reichenbach, Hans. *La filosofía científica*. Fondo de Cultura Económica. México. 1967
- Salmon, Wesley. *The foundations of scientific inference*. University of Pittsburgh Press. Pittsburgh. 1967.
- Smith, Kemp. *The naturalism of David Hume*. Mind, vol. XIV. Londres. 1905.
- Stroud, Barry. *Hume*. Universidad Nacional Autónoma de México. México. 1986.